Filosofía

Immanuel Wallerstein

Las incertidumbres del saber



Immanuel Wallerstein

LAS INCERTIDUMBRES DEL SABER

CLA•DE•MA
Filosofía

LAS INCERTIDUMBRES DEL SABER

Immanuel Wallerstein



Título del original:
The Uncertainties of Knowledge

Traducción: Julieta Barba y Silvia Jawerbaum

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Primera edición: septiembre de 2005, Barcelona



Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-9784-090-9
Depósito legal: B. 44436-2005

Impreso por Gersa
Tambor del Bruc, 6 - 08970 Sant Joan Despí (Barcelona)

A la memoria de Ilya Prigogine (1917-2003),
científico, humanista y académico.

Índice

PARTE II: DILEMAS DISCIPLINARES

Introducción

Las incertidumbres del tiempo

En la mayoría de los sentidos, el tiempo nos parece algo seguro. Hoy en día, todo el mundo tiene reloj y puede medir el paso del tiempo. Sin embargo, en realidad nada es menos certero. No es que sea una ilusión social, pero está bastante cerca. Consideremos lo siguiente.

Todos vivimos en el presente, y la mayoría de nosotros cree saber, o saber mejor que nadie, lo que sucede en este preciso instante, al menos en el entorno que nos rodea. No obstante, el presente es la realidad más evanescente de todas: se termina en el preciso momento en que acontece. No puede volver a captarse y su registro posible es, en el mejor de los casos, ultra parcial. Se lo recuerda mal; su recuerdo y su registro pueden falsearse con facilidad. Es raro que dos testigos de un mismo suceso lo observen de la misma forma, y mucho más extraño aún que lo recuerden de idéntica manera.

Y sin embargo, vivimos en el presente y todo el tiempo tomamos decisiones, y nuestras acciones individuales y colectivas tienen efectos en el presente. Quizá nada nos importe tanto como el presente. Para tomar decisiones individuales y colectivas en el presente, recurrimos al pasado. Pero, ¿qué es el pasado? En realidad, el pasado es lo que, desde el presente, creemos que es. Por supuesto, hay un pasado real, pero siempre lo miramos desde el presente, con la lente que queramos aplicarle. Y, claro está, la consecuencia es que cada uno de nosotros ve un pasado distinto. Vemos pasados distintos como individuos, como miembros de un determinado grupo y como académicos.

No solo vemos pasados distintos sino que además queremos imponer nuestra visión del pasado a todos los demás individuos. La importancia de esa imposición radica en que las imágenes modales de cualquier momento del pasado son un factor determinante en las acciones de cualquier momento del presente. Más aún, las imágenes modales del pasado no son estables sino que cambian permanentemente, casi a la misma velocidad que el presente, y esto se debe a que las acciones del presente obligan a reinterpretar el pasado. En ese sentido, la política del presente es insistente y persistente. Los gobiernos discuten sobre el pasado, los movimientos sociales discuten sobre el pasado, los académicos discuten sobre el pasado. Y esas discusiones no son debates amables y desapasionados sino, por el contrario, feroces, iracundos, y hasta mortíferos a veces. Y nunca se resuelven. A lo sumo, se llega a un amplio consenso temporario, un consenso que nunca cuenta con el acuerdo de todos y que tiene una duración en extremo limitada.

Ahora bien, ¿qué sucede en el caso del futuro? Frente a la naturaleza efímera del presente y el carácter mutante del pasado, muchos se refugian en el futuro, adonde acuden en busca de certezas. La base cierta del futuro puede ser teológica, política o científica. Pero, como el futuro no ha ocurrido todavía, nunca puede asegurarse que las predicciones sobre él han sido correctas. Por su naturaleza intrínseca, las escatologías no pueden verificarse. La fe en el futuro ha cambiado con el tiempo. En los siglos XIX y XX fue inusitadamente firme. Pero hacia el final de esa época, el mundo se vio inundado por una ola de desencanto que llevó a muchos a abandonar su fe. De todos modos, siempre hay quienes siguen invirtiendo sus esperanzas en las certezas del futuro.

De modo que así estamos. No podemos conocer el presente, no podemos conocer el pasado, no podemos conocer el futuro. ¿Qué lugar nos queda, entonces? Más específicamente, ¿qué lugar les corresponde a las ciencias sociales, que supuestamente se dedican a explicar la realidad social? Les corresponde una posición muy difícil, diría yo. Pero no sin recursos, sin embargo. Si consideramos la incertidumbre como la piedra angular para construir nuestros sistemas de saber, quizá podamos construir concepciones de la realidad que, aunque sean por naturaleza aproximativas y nunca deterministas, serían herramientas heurísticas útiles para analizar las alternativas históricas que nos ofrece el presente en el que vivimos.

Este libro constituye un intento de explorar los parámetros de ese saber incierto y de proponer formas de aumentar su valor y volverlo más pertinente para las expectativas, pasiones y necesidades individuales y colectivas. La ciencia es una aventura y una oportunidad para todos, y todos estamos invitados a participar en ella, a construirla y a conocer sus limitaciones.

PARTE I

LAS ESTRUCTURAS DEL SABER

1

A favor de la ciencia, en contra del cientificismo

Los dilemas de la producción contemporánea del saber

En la actualidad, la ciencia está en la mira. Ya no goza del prestigio indiscutido que ha tenido durante dos siglos como la forma más segura de la verdad, que para muchos constituía la única forma segura de la verdad. Nos habíamos acostumbrado a pensar que porque la teología, la filosofía y la sabiduría popular ofrecían verdades discutibles, solamente la ciencia podía ofrecer certezas. Los científicos dicen con modestia que todas las afirmaciones científicas están sujetas a revisión si surgen nuevos datos, con lo que parecen diferenciarse de las demás formas de aserción de la verdad, que los científicos tildan de ideológicas o especulativas o tradicionales o subjetivas, y por lo tanto, menos (mucho menos) fiables. Para muchos, el rótulo de «científico» y el de «moderno» se transformaron casi en sinónimos, y para casi todos, esos rótulos eran dignos de elogio.

En los últimos 20 años, sin embargo, se ha puesto en la mira a la ciencia, tal como los científicos habían hecho antes con la teología, la filosofía y la sabiduría popular. Hoy en día se la acusa de ser ideológica, subjetiva y poco fiable. Se afirma que es posible distinguir en la teorización de la ciencia muchas premisas a priori que no reflejan más que las posturas culturales dominantes en cada época. Se dice que los científicos manipulan los datos y que, por ende, manipulan la credibilidad del público. En la medida en que esas acusaciones tengan

sustento, pondrían a los científicos en el banquillo en el que deberían escuchar los mismos juicios críticos culturales que ellos han hecho escuchar a los demás.

Sin embargo, algunos críticos llegaron más lejos y propusieron que no existen las verdades universales y que todas las afirmaciones de saber son necesariamente subjetivas. La reacción de los científicos a esta crítica tan fuerte, a esta expresión de total relativismo, consistió en denunciar que esos ataques eran producto del retorno de la irracionalidad. Algunos científicos han ido más lejos aún y afirmaron que incluso las críticas moderadas a la ciencia, basadas en un análisis del contexto social en el que se desarrolla la actividad científica, han sido nefastas, porque fueron la vía de acceso al camino que conduce al desastre del relativismo nihilista.

En el plano cultural, esa es la situación en que nos encontramos. Estamos inmersos en un intercambio de insultos en medio de la lucha por el control de los recursos y de las instituciones de producción del saber. Es hora de que nos detengamos a meditar sobre las premisas filosóficas de nuestra actividad científica y el contexto político de las estructuras del saber.

¿Cómo sabemos que una afirmación científica nueva es válida o al menos plausible? En una realidad en la que la especialización del conocimiento es cada vez más compleja, para cada enunciado científico hay muy pocas personas que tienen la capacidad de emitir juicios racionales sobre la calidad de la evidencia proporcionada o sobre la rigurosidad con que se aplica el razonamiento teórico al análisis de los datos. Cuanto más «dura» es la ciencia, más se impone lo que acabo de expresar. De este modo, si leemos en una publicación científica no especializada, *Nature*, por ejemplo, o en un periódico de jerarquía, como *Times of India*, que el científico X manifiesta que ha hecho una nueva contribución al conocimiento, ¿cómo nos aseguramos de que su aporte es valioso? Solemos usar el criterio de la validación por parte de autoridades prestigiosas. Colocamos los lugares de publicación en una tabla de posiciones de fiabilidad y lo mismo hacemos con las personas que comentan la proposición nueva. ¿De dónde salen esas tablas de fiabilidad en las que ubicamos lo publicado en las revistas especializadas y los comentarios de los académicos cuyas citas se reproducen? No hay documentos escritos donde aparezcan esas tablas; por lo tanto, las tablas de fiabilidad provienen de otras tablas de fiabilidad. Si otras personas «serias» que conocemos aseguran que *Nature* es una publicación prestigiosa y fiable, por lo general creemos que es así. No es difícil ver en qué medida las tablas de fiabilidad implícitas se construyen unas sobre otras.

¿Qué hace que no se derrumben como un castillo de naipes? Confiamos en la probabilidad de que un gran número de «expertos» en un campo acotado del conocimiento estén atentos a lo que dicen sus colegas y que se harán oír si la calidad de los datos es pobre, si la calidad del razonamiento no es la adecuada, si no se han tenido en cuenta las evidencias en contrario o, en especial, si ha habido fraude. Por ello se considera que, si los expertos no dicen nada es porque dan su consentimiento, y ese consenso nos da seguridad y nos lleva a incorporar las nuevas verdades al sistema en que almacenamos el saber. En cambio, cuando los expertos discuten, nos volvemos escépticos respecto de la verdad enunciada. Esto quiere decir que no confiamos en expertos individuales sino en comunidades de expertos autoerigidas.

¿Qué nos hace pensar que una comunidad de expertos que habla más o menos con una única voz merece nuestro respeto y aceptación? La respetamos y aceptamos fundamentalmente porque nos apoyamos en dos supuestos: los expertos se han capacitado en instituciones que los avalan y dentro de lo posible, no responden a intereses personales. Valoramos esos dos criterios a la vez. Suponemos que el conocimiento especializado no es fácil de adquirir, por lo que requiere una capacitación prolongada y rigurosa. Confiamos en las instituciones formales, que a su vez son evaluadas según escalas de fiabilidad. Suponemos que las instituciones de la misma categoría se controlan entre sí y que, entonces, las evaluaciones mutuas en el nivel mundial aseguran la fiabilidad de las escalas implícitas y explícitas. En resumen, confiamos en que los profesionales tienen la capacidad adecuada y, en particular, la capacidad para evaluar nuevos enunciados de verdad en su campo de especialización. Damos crédito a la reputación y los antecedentes académicos.

Además de confiar en sus antecedentes, también confiamos en que los científicos son relativamente desinteresados. Creemos que ellos, a diferencia de teólogos, filósofos y portadores de sabiduría popular, están siempre dispuestos a aceptar toda verdad que surja de una interpretación inteligente de los datos, sin tener la necesidad de ocultar esas verdades, ni de distorsionarlas, ni de negarlas.

Los escépticos de los últimos 20 años se han concentrado justamente en ese supuesto de la combinación de buena capacitación y desinterés. Por una parte, han sugerido que la capacitación profesional muchas veces, o siempre quizá, se organiza de modo tal de omitir elementos importantes en sus análisis o de distorsionarlos. Esto es solo en parte función de las capas sociales de donde provienen los científicos. Por cierto, en la medida en que los científicos de todo el mundo provienen en altísimas proporciones de los estratos sociales dominantes, podría pen-

sarse que la selección de problemas que debe resolver la ciencia podría sufrir distorsiones. Eso sería muy evidente en las ciencias sociales pero parece haber sido cierto también para las ciencias naturales. De mayor importancia es la elección de premisas teóricas o de metáforas, aunque aquí el sesgo no es tan visible sino que aparece velado. Esto llevó a los críticos a ahondar en la cuestión del sesgo deliberado (prejuicio) y en la del sesgo estructural o institucionalizado (del que los científicos pueden no ser conscientes). Si todo esto fuese verdadero, entonces la capacitación de los científicos habría sido inadecuada y hasta negativa.

Por cierto, no es cuestión de capacitación solamente, sino también de normas. La norma de actuar desinteresadamente es central a la institucionalización de la ciencia moderna. Incluso cuando algún científico no respeta esa norma, se supone que la norma es tan fuerte que restringe la tendencia a violarla. Probablemente, actuar desinteresadamente significa que el científico investigará todo lo que requieran la lógica de su análisis y los modelos emergentes de los datos, y estará dispuesto a publicar los resultados obtenidos incluso si la publicación afecta las políticas sociales que él apoya o daña la reputación de colegas que admira. El concepto mismo de desinterés supone que el científico optará por la honestidad sin dudar. Pero claro, en el mundo real las cosas no son siempre así. Los científicos están sujetos a muchas presiones externas e internas. Entre las primeras, se cuentan las de los gobiernos, instituciones o personas influyentes y colegas; entre las segundas, las de su superyó. Todos nosotros, sin excepción, actuamos movidos por esas presiones hasta un cierto punto. Además, el principio de Heisenberg está siempre presente: los procesos de investigación, el procedimiento con el que se hacen las observaciones, transforman al objeto que se investiga. En determinadas circunstancias, lo transforman a tal punto que los datos obtenidos no son muy fiables.

También debe notarse que los intereses propios de la comunidad científica se entrometen en los programas de capacitación. El sistema de certificación profesional, basado en fomentar la actuación desinteresada, permite que la comunidad restrinja la entrada a la profesión por motivos que son ajenos al principio de la actuación desinteresada, o incluso antagónicos. Además, la intromisión política en el proceso de certificación (lo contrario de la autonomía de los profesionales) puede tener las mismas consecuencias. Es como navegar entre Escila y Caribdis.

Pero si la capacitación y el desinterés en tanto garantías se debilitan cuando se los analiza en profundidad, ¿cómo podemos confiar en el pronunciamiento de los expertos? Y si no podemos confiar en sus pronunciamientos, ¿cómo podemos aceptar la validez de sus enunciados, al menos en los campos en los que no somos especialistas?

No hay ningún argumento convincente que contrarreste el escepticismo. Si no confiamos en los especialistas, ¿cómo podemos adquirir nuestro saber acerca de la mayoría de las cosas? ¿De qué otra fuente podemos obtener juicios más fiables? ¿Nos iría mejor si rechazáramos a todos los especialistas porque dudamos de su autoridad? Se puede trasladar este asunto a uno más práctico, al que muchos estamos habituados: el cuidado de la salud. Por un lado, la ciencia moderna nos dice que los organismos vivos pueden funcionar mal, «enfermarse». También dice que, en muchas situaciones, con la intervención médica es posible revertir el mal funcionamiento. Además, nos dice que en muchos casos, la ausencia de esa intervención llevará al «empeoramiento» e incluso a la muerte. Por otro lado, sabemos que los médicos no siempre coinciden en el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento. Es más, sabemos que ha habido diferencias a través del tiempo (las recetas médicas de 1990 son bastante distintas de las de 1890) y, en cierta medida, a lo largo del espacio. Y sabemos que hay enfermedades iatrogénicas.

Cuando tenemos fiebre, podemos consultar y buscar ayuda. Si no queremos la ayuda de un médico, ¿de quién, entonces, y basándonos en qué? Evidentemente, es importante considerar el tenor del consejo médico. La receta de una aspirina es algo menor; en cambio, la recomendación de una compleja operación cerebral provoca dudas en los pacientes. Tarde o temprano, la mayoría de nosotros sigue la recomendación de la operación cerebral si no hay otra que nos satisfaga más, pero ¿de quién viene la recomendación? No estamos seguros de seguir el consejo del médico, pero menos seguros estamos de dejarnos llevar por nuestro propio escepticismo.

¿Entonces, qué podemos hacer? Para mí, está claro que no deberíamos mezclar los tantos. Por eso elegí el título «A favor de la ciencia, en contra del cientificismo» para este capítulo. Con el término «cientificismo», me refiero a la idea de que la ciencia es desinteresada y extrasocial, que sus enunciados de verdad se sostienen por sí mismos sin apoyarse en afirmaciones filosóficas más generales y que la ciencia representa la única forma legítima del saber. En mi opinión, los escépticos de los últimos años, que en muchos casos solo recurrieron a críticas que ya existían hacía mucho tiempo, han demostrado la debilidad de la lógica del cientificismo. En la medida en que los científicos se pongan a la defensiva para proteger al cientificismo, solo lograrán quitarle legitimidad a la ciencia.

Por el contrario, pienso que la ciencia es una aventura humana fundamental, quizá la gran aventura humana. Los dos enunciados principales de la ciencia, modestos pero fundamentales, son los siguientes: 1) Hay un mundo que trasciende nuestra percepción, que siempre ha

existido y siempre existirá. Ese mundo no es un producto de nuestra imaginación. Con este enunciado, rechazamos concepciones solipsistas del universo. 2) Ese mundo real puede conocerse *parcialmente* por métodos empíricos y el conocimiento obtenido puede resumirse en teorizaciones heurísticas. Aunque no es posible conocer íntegramente el mundo ni, por cierto, predecir el futuro correctamente (pues el futuro no está dado), resulta muy útil ir en busca del saber para tener una interpretación más acabada de la realidad y mejorar las condiciones de nuestra existencia. Pero como la realidad del mundo está en cambio continuo, esas interpretaciones son necesariamente transitorias, y haríamos bien en ser prudentes con respecto a las conclusiones que sacamos de las cuestiones prácticas. La situación en la que todos nos encontramos frente a una recomendación médica puede representar la eterna condición humana. Nunca vamos a estar seguros de si lo que dicen los expertos es cierto, pero es improbable que nos vaya mejor si descartamos por completo sus afirmaciones.

Todo el tiempo tenemos que tomar decisiones, simples y complejas. Aumentar la capacidad de un ordenador, por ejemplo, es una decisión simple, por más alcance que tengan sus consecuencias. Quizá sea relativamente seguro dejar que los ingenieros se ocupen de ese tema tecnológico y confiar en su capacitación profesional. Pero incluso en una situación tan trivial, queremos que las decisiones técnicas se ajusten a cuestiones sociales más amplias (¿la nueva tecnología afectará nuestra salud, el medio ambiente o la seguridad pública?), cuestiones que no son la especialidad, ni quizás, el interés del ingeniero en informática. En cambio, construir un nuevo orden mundial es una decisión compleja y, para la mayoría de nosotros, está lejos de nuestras capacidades inmediatas de acción. El grado de desinterés de los supuestos expertos (políticos o académicos) es, sin duda, bastante bajo y sus antecedentes profesionales son dudosos. (¿Cuán bien nos ha aconsejado últimamente la comunidad de economistas sobre la política económica pública?) Y esta cuestión quizá sea mucho más urgente e importante que el aumento de la capacidad del ordenador.

La mayoría de las personas son conscientes de eso. De cara a esta urgencia, muchos se han inclinado por los enunciados que se apoyan en la teología, en la filosofía o en la sabiduría popular en lugar de seguir los enunciados cientificistas. ¿Estamos seguros de que esos enunciados alternativos son menos fiables? Y, de ser así, ¿cómo podemos estar seguros? Tal es el desafío de la producción contemporánea del saber.

No es este el lugar adecuado para analizar la coyuntura crítica del sistema-mundo contemporáneo, algo que ya he hecho muchas veces

en otros contextos. Solo diré que sí nos encontramos en una coyuntura crítica. La pregunta es si podemos ofrecer análisis científicos que no sean cientificistas de las opciones históricas que se nos presentan. Sin duda, es necesario desbrozar el terreno para hacer esos análisis. La inflexibilidad del cientificismo es parte de la maleza que hay que retirar. Debemos reconocer que, además de apoyarse en el conocimiento de las causas eficientes, las elecciones científicas están cargadas de valores y propósitos. Es necesario incorporar el pensamiento utópico en las ciencias sociales. Debemos descartar la imagen del científico neutral y adoptar una concepción de los científicos como personas inteligentes pero con preocupaciones e intereses, y moderados en el ejercicio de su *hybris*.

2

Las ciencias sociales en el siglo XXI

Escribir sobre lo que ocurrirá, o incluso sobre lo que puede llegar a ocurrir, siempre es riesgoso. Lleva consigo elementos especulativos porque el futuro es intrínsecamente incierto (Prigogine, 1997). Se puede tratar de examinar las tendencias del pasado reciente, las posibles trayectorias y los lugares de elección social posible. Esto lleva inevitablemente a analizar cómo se han construido históricamente las ciencias sociales, cuáles son los desafíos actuales a esos constructos y cuáles son las posibles alternativas para las décadas y el siglo venideros.

Existe una segunda dificultad en la discusión del futuro de las ciencias sociales, ya que no son un campo autónomo, confinado al estudio de la acción social, sino un segmento de una realidad más amplia: las estructuras del saber del mundo moderno. Además, en gran medida, aunque no del todo, se han ubicado dentro un marco institucional importante en el mundo moderno: el sistema universitario mundial. No es sencillo hablar de la construcción histórica de las ciencias sociales, de sus desafíos actuales o alternativas posibles, sin ubicarlas dentro de la evolución de las estructuras del saber en general y del marco institucional del sistema universitario en particular.

Por ello, abordaré esos aspectos en tres marcos temporales: la construcción histórica, los desafíos actuales y las posibles alternativas futuras. Para las dos primeras, solo daré un panorama general con el fin de proporcionar un contexto para poder abordar luego el tema del futuro. En cada marco temporal, trataré tres cuestiones: las estructuras del

saber en general, la evolución del sistema universitario y el carácter particular de las ciencias sociales.

Las estructuras del saber del mundo moderno son muy distintas de las de todo sistema-mundo anterior en un aspecto fundamental. En los demás sistemas históricos, sean cuales fueren sus sistemas de valores y los grupos en los que recaía la responsabilidad principal de la producción y reproducción del saber, todo el saber se consideraba unificado en el nivel epistemológico. Por supuesto, pueden haberse creado muchas escuelas de pensamiento distintas en cualquier sistema histórico dado, y pueden haberse originado muchas discusiones sobre el contenido de la «verdad», pero nunca se consideró que hubiera dos clases radicalmente opuestas de verdad. El rasgo que caracteriza al sistema-mundo moderno es que en él se desarrolló una estructura de saber dentro de la que hay «dos culturas», por usar la hoy conocida frase de C. P. Snow (1965).

La construcción histórica de las ciencias sociales se dio dentro del tenso marco creado por la existencia de «dos culturas». Pero primero tenían que crearse las dos culturas.[1] Antes, la ausencia de límites era doble: no existía la idea de que los académicos tuvieran que acotar su actividad a un campo del conocimiento, y la filosofía y la ciencia no se consideraban campos separados del saber. La situación cambiaría sustancialmente entre 1750 y 1850, época en la que se produjo el así llamado «divorcio» entre la ciencia y la filosofía. Desde entonces, hemos trabajado dentro de una estructura de saber en la que hay una clara distinción entre «filosofía» y «ciencia», dos formas de saber que incluso se consideran antagónicas.

El surgimiento de esta nueva estructura de saber, la línea divisoria entre ciencia y filosofía, se reflejó de dos maneras en el sistema universitario. La primera fue la reorganización de las facultades. La universidad europea medieval estaba integrada por cuatro facultades: la de teología (la facultad principal), la de medicina, la de derecho y la de filosofía. A comienzos del siglo XVI, la teología comenzó a perder importancia y, a comienzos del siglo XIX, casi había desaparecido. La medicina y el derecho se volvieron disciplinas más técnicas. Pero lo que nos interesa es la de la evolución de la facultad de filosofía.

Dos cosas le ocurrieron a la facultad de filosofía. En primer lugar, en el siglo XVIII se crearon nuevas casas «especializadas» de altos estudios dentro y fuera de la facultad.[2] El sistema universitario logró sobrevivir fundamentalmente porque incorporó a la facultad de filosofía una serie de especializaciones que hoy en día denominamos disciplinas, y esas disciplinas se organizaron ya no en una única facultad de filosofía sino por lo general en dos facultades separadas: una de artes (o de humanidades o de filosofía) y otra de ciencias.

En segundo lugar, lo que resulta significativo de esa reestructuración orgánica es no solo la institucionalización de una división entre filosofía y ciencia, sino el crecimiento sostenido del prestigio cultural de la ciencia a expensas de las humanidades/filosofía. Al principio, las ciencias tuvieron que luchar por ocupar un lugar de importancia y se enfrentaron a una ligera hostilidad por parte del sistema universitario,[3] pero con el tiempo la balanza se inclinó a su favor.

Entonces, ¿dónde encajan las ciencias sociales en este cuadro? Las ciencias sociales se institucionalizaron solo a fines del siglo XIX, y a la sombra del predominio cultural de la ciencia newtoniana. Enfrentadas al discurso de las «dos culturas», las ciencias sociales internalizaron la lucha como un *Methodenstreit*, o disputa metodológica. Hubo quienes se inclinaron por las humanidades y recurrieron a lo que se llamó epistemología idiográfica. Pusieron el acento en la particularidad de los fenómenos sociales, la utilidad limitada de las generalizaciones y la necesidad de empatía para la comprensión del objeto de estudio. Hubo quienes, por otro lado, se inclinaron por las ciencias naturales y recurrieron a lo que se denominó epistemología nomotética. Se centraron en el paralelismo lógico entre los procesos humanos y los demás procesos materiales y, en consecuencia, utilizaron los métodos de la física en su búsqueda de leyes universales simples cuya verdad permaneciera intacta a través del espacio y el tiempo. Así, las ciencias sociales estaban atadas a dos caballos que galopaban en sentidos opuestos. Al no haber generado una postura epistemológica propia, se desgarraban como consecuencia de la lucha entre los dos colosos: las ciencias naturales y las humanidades, que no toleraban una postura neutral.

No repasaremos aquí las luchas metodológicas internas de las ciencias sociales en su afán por hacerse un espacio propio en medio de la división entre ciencia y humanidades. Basta recordar que, en su *Methodenstreit*, las tres disciplinas principales creadas para estudiar el mundo moderno –la economía, la ciencia política y la sociología– eligieron ser nomotéticas, con lo que buscaron reproducir, en la medida de lo posible, los métodos y la cosmovisión epistemológica de la mecánica newtoniana. El resto de las ciencias sociales se veían a sí mismas como más humanísticas y narrativas, pero de todos modos intentaron ser «científicas» a su manera. Los académicos del área de las humanidades adoptaron el interés de la ciencia por los datos empíricos, pero ponían en duda las «generalizaciones» universales.

La «disciplinarización» de las ciencias sociales, en tanto campo del saber «entre» las humanidades y las ciencias naturales, y profundamente dividido entre las «dos culturas», se hizo evidente hacia 1945. Antes, desde 1750 hasta 1850, la situación había sido muy confusa.

Muchos nombres se usaron para denominar las protodisciplinas, pero ninguno, o solo unos pocos, pareció contar con el apoyo suficiente. Luego, en el período que va desde 1850 hasta 1945, la multiplicidad de nombres se redujo a un pequeño grupo en el que se distinguían claramente unos de otros. En mi opinión, solamente seis de esos nombres contaban con la aceptación de la mayor parte del mundo académico, y reflejaban tres clivajes subyacentes que parecían plausibles a fines del siglo XIX: la división entre pasado (historia) y presente (economía, ciencia política y sociología); la división entre el mundo occidental civilizado (las cuatro disciplinas anteriores) y el resto del mundo (la antropología, dedicada a los pueblos «primitivos», y los estudios orientales, dedicados a las «grandes civilizaciones» no occidentales), y la división, válida solamente para el mundo occidental moderno, entre la lógica del mercado (economía), el Estado (ciencia política) y la sociedad civil (sociología).

Después de 1945, y por varias razones, esa estructura de divisiones claras empezó a desintegrarse. El surgimiento de estudios de área llevó a que las disciplinas centradas en Occidente incursionaran en el estudio del resto del mundo y así se debilitó la función de la antropología y los estudios orientales como disciplinas específicas para la investigación de esas áreas (Wallerstein, 1997b). La diseminación por todo el mundo del sistema universitario condujo a una expansión considerable del número de cientistas sociales, cuya búsqueda de nichos disponibles para estudiar llevó a un cruce de fronteras disciplinares y, por lo tanto, a un desdibujamiento de facto de esos límites. Así, en la década de 1970, la exigencia de inclusión académica de grupos antes ignorados (mujeres, «minorías», grupos sociales no incluidos en la corriente dominante) llevó a la creación de nuevos programas de estudio interdisciplinarios en las universidades. La cantidad de nombres legítimos para los campos de estudio comenzó a ampliarse, y seguramente seguirá ampliándose. Dada la erosión de los límites, la superposición de facto y la ampliación de los campos, en algún sentido estamos volviendo a la situación existente en el período 1750-1850, en el que había un número bastante grande de categorías que no proporcionaban una taxonomía útil.

Las ciencias sociales también se vieron afectadas por el hecho de que la división trimodal del saber en ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales se ha vuelto blanco de críticas. En esto ha habido dos grandes movimientos nuevos de saber, y ninguno se originó dentro de las ciencias sociales. Uno de ellos es el que se ha denominado «ciencias de la complejidad» (con origen en las ciencias naturales); el otro es el de los «estudios culturales» (con origen en las humanidades). En reali-

dad, pese a haber surgido en lugares tan distintos, los dos movimientos tomaron como blanco de ataque el mismo objeto: la modalidad dominante de las ciencias naturales a partir del siglo XVII, es decir, la forma de ciencia que se basa en la mecánica newtoniana.

A partir de fines del siglo XIX, y en especial durante los últimos 20 años, un grupo numeroso de académicos dedicados a las ciencias naturales ha venido desafiando las premisas de la ciencia newtoniana. Esos científicos ven el futuro como intrínsecamente indeterminado. Consideran que el equilibrio es una excepción y afirman que los fenómenos materiales se alejan de él. Consideran que la entropía lleva a bifurcaciones que traen nuevos (aunque impredecibles) órdenes a partir del caos, y por ello concluyen que la consecuencia de la entropía no es la muerte sino la creación. Piensan que la autoorganización es el proceso esencial de toda la materia y manifiestan su postura en forma de algunos lemas básicos: en lugar de la simetría temporal, la flecha del tiempo; en lugar de la certeza, la incertidumbre como supuesto epistemológico; en lugar de la simplicidad como producto último de la ciencia, la explicación de la complejidad.[4]

Desde el ámbito de los estudios culturales se atacó el determinismo y el universalismo, al igual que desde las ciencias de la complejidad. Los estudios culturales atacaron el universalismo apoyándose principalmente en la idea de que las afirmaciones sobre la realidad social que se hacían en su nombre no eran de hecho universales. Los estudios culturales representaron un ataque al modo tradicional de abordar los estudios humanísticos, que habían propuesto valores universales en el orden de lo bueno y lo bello (los denominados cánones) y analizado los textos como encarnaciones de esas apreciaciones universales. Los especialistas en estudios culturales sostenían que los textos son fenómenos sociales, creados y leídos o evaluados en un determinado contexto.[5]

La física clásica se había dedicado a eliminar ciertas «verdades», argumentando que esas anomalías aparentes simplemente reflejaban el hecho de que todavía no comprendíamos del todo las leyes universales que las regían. Los estudios clásicos habían descartado ciertas concepciones de «lo bueno y lo bello», considerando que las aparentes divergencias de apreciación reflejaban el hecho de que quienes expresaban esas concepciones todavía no habían adquirido el sentido del buen gusto. Al objetar esas concepciones tradicionales de las ciencias naturales y las humanidades, los dos movimientos –las ciencias de la complejidad y los estudios culturales– «abrieron» el campo del saber a nuevas posibilidades, que habían estado vedadas en el siglo XIX debido al divorcio entre la ciencia y la filosofía.

El ataque a la mecánica de Newton introdujo en la psicología colectiva de los cientistas sociales la posibilidad de que sus magros resultados en el escenario de las políticas públicas no se debiera a los fracasos de la investigación empírica sino a los métodos y los supuestos teóricos que habían tomado de la física. En resumen, los cientistas sociales ya podían considerar seriamente y por primera vez el enunciado de sentido común que habían rechazado con tanta convicción: el mundo social es en sí un área incierta.

El ataque a la interpretación canónica de los textos los obligó a reflexionar sobre la naturaleza de sus descripciones, proposiciones y datos, y a intentar reconciliar la inevitabilidad de la toma de posición en su trabajo con la posibilidad de emitir enunciados plausibles sobre la realidad social.

Entonces, pasamos al siglo XXI con una considerable incertidumbre acerca de la validez de los límites disciplinares dentro de las ciencias sociales y con un cuestionamiento real, por primera vez en dos siglos, de la legitimidad de la línea divisoria epistemológica entre las «dos culturas» y, con ello, de la partición triple del saber en las supercategorías ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales, estas últimas ubicadas en el medio. Esa incertidumbre surgió en un período de transición importante para la universidad como institución educativa. Analizaré aquí ese triple conjunto de zonas de decisión, tanto intelectuales como institucionales. En primer lugar, trataré el tema de las dos culturas, luego la posible reestructuración de las ciencias sociales y, finalmente, la relación de esos cambios con el sistema universitario en sí.

El hecho de que las cuestiones epistemológicas son fundamentales en todos los debates actuales se hace evidente en la pasión que se ha puesto en las «disputas científicas» y en las «guerras culturales» de los últimos años. Las pasiones se acrecientan cuando los participantes del debate piensan, equivocados o no, que proponen grandes transformaciones y que estas pueden implementarse. Pero, por supuesto, las pasiones no necesariamente llevan al camino más adecuado para el proceso de descubrimiento y desarrollo de soluciones para los temas de base.

Ese «divorcio» entre ciencia y filosofía estuvo atravesado por una cuestión central. Antes del siglo XVIII, la teología y la filosofía afirmaban que podían conocer no una sino *dos* cosas: la verdad y el bien. La ciencia empírica no creía contar con las herramientas necesarias para reconocer qué era bueno, y por tanto se acotó al conocimiento de lo verdadero. Los científicos eludieron la dificultad con elegancia: decían que solo intentarían afirmar qué era verdadero y que dejarían en manos de los filósofos (y los teólogos) las afirmaciones sobre qué era bue-

no. Eran conscientes de lo que decían y, para cubrirse, ponían en sus palabras algo de desprecio. Aseguraban que saber qué era verdadero era más importante que saber qué era bueno. Con el tiempo, algunos científicos dirían incluso que era imposible conocer el bien, que solo era posible conocer la verdad. Esa división entre lo bueno y lo verdadero es lo que constituyó la lógica subyacente en las «dos culturas». La filosofía (o, para usar un término más general, las humanidades) fue relegada a la búsqueda de lo bueno (y lo bello). La ciencia se atribuyó el monopolio de la búsqueda de la verdad.

A la gente común, sin embargo, no le interesaba buscar lo bueno y lo verdadero por separado, a pesar del esfuerzo de los académicos por establecer una separación clara entre las dos actividades. Esto era así porque, psicológicamente, esa separación iba en contra de la intuición, en especial cuando el objeto de estudio era la realidad social. En muchos aspectos, los debates centrales sostenidos dentro del ámbito de las ciencias sociales a lo largo de su historia institucional han girado en torno de esta cuestión, si bien ha habido una cierta reconciliación entre la búsqueda del bien y la de la verdad. El deseo de reunificar las dos búsquedas estuvo presente, aunque muchas veces de manera clandestina, en el trabajo de científicos y filósofos, a veces incluso cuando se ocupaban de negar la conveniencia o la posibilidad de realizar tal reconciliación. Pero debido a esa clandestinidad, no se puede hacer una evaluación ni una crítica ni ningún aporte útil a ese intento de reconciliación.

Claro está que no sabemos cuán lejos llegaremos en los próximos 25 o 50 años en la «superación de la división entre las dos culturas». No todos están comprometidos con tal proyecto. Lejos estamos de ello. Hay muchos partidarios de la continuidad de la línea divisoria epistemológica, tanto dentro del ámbito de las ciencias naturales como en el de las humanidades, y por lo tanto también dentro de las ciencias sociales. Puede afirmarse que en las tres últimas décadas del siglo XX, los movimientos que se han opuesto a la división lograron convertirse en movimientos serios con gran apoyo por primera vez en dos siglos, un apoyo que parece estar en aumento.

El problema principal que tienen esos movimientos en la actualidad, además de la férrea resistencia con que se encuentran en su propio campo, ámbito académico o superdisciplina, es que cada uno se ha centrado en encontrar legitimaciones por separado para sus críticas a la ortodoxia dominante que en el pasado casi no había sido cuestionada. Ni las ciencias de la complejidad ni los estudios culturales han dedicado mucho tiempo a tratar de ver cómo podían ponerse de acuerdo y trabajar en conjunto para elaborar una epistemología verdaderamen-

te nueva, que no fuese ni nomotética ni idiográfica, ni universalista ni particularista, ni determinista ni relativista.

La relativa falta de contacto entre los dos movimientos no se debe solo a un problema institucional; también refleja una diferencia intelectual. Las ciencias de la complejidad todavía pretenden pertenecer al campo de las ciencias, y los estudios culturales, al de las humanidades. Ninguno de los dos ha abandonado por completo la distinción entre ciencia y filosofía. Queda un largo camino por recorrer antes de que las dos tendencias intelectuales convergentes puedan encontrarse y establecer un lenguaje común. Por otra parte, hay una fuerte presión social –tanto de la comunidad de buscadores de saber como de los movimientos sociales de todo el mundo– porque muchos académicos (y todos los que se hallan fuera del ámbito académico) están abrumados por una especie de confusión que surge del agotamiento de la geocultura que ha prevalecido durante dos siglos aproximadamente.

Aquí, los cientistas sociales quizá tengan una función que cumplir. En su profesión, se ocupan del problema del establecimiento de marcos normativos y han venido estudiando esos procesos a lo largo de su historia institucional. Además, las trayectorias convergentes de los dos movimientos de saber empujaron a las ciencias naturales y a las humanidades hacia el terreno de las ciencias sociales, de modo que la competencia en este último campo podría ser de utilidad.

Todavía es muy pronto para determinar con precisión las líneas de cualquier nuevo consenso epistemológico, que debería consagrarse a una serie de asuntos de larga data (y debería hacerlo de modo tal que resultara más satisfactorio que los intentos anteriores), por ejemplo:

1) Suponiendo que el universo es real y que está en cambio constante, ¿cómo es posible concebir una realidad más general que la que representa la fotografía individual de un momento irrepetible de ese universo? Y si no se logra concebir la realidad general en un grado razonable, ¿cuál es el propósito de cualquier tipo de actividad académica?
2) ¿Cómo puede medirse el impacto del observador en el objeto observado, del que mide en el objeto medido? De eso se trata el principio de incertidumbre de Heisenberg. ¿Cómo pueden superarse la falsa noción de que un observador puede ser neutral y la afirmación, que no dice demasiado, de que todos los observadores son parciales en sus observaciones?
3) Dado que toda comparación implica detectar similitudes y diferencias, ¿qué criterios podrían establecerse para decidir qué elementos son similares y cuáles son diferentes, si la existencia de

similitudes se basa en definiciones excluyentes y las diferencias son interminables?

4) Como aparentemente se descubren entidades cada vez más pequeñas y cada vez más grandes en el universo, y dada la coherencia del universo en tanto contexto para ubicar todos los acontecimientos, ¿cuáles son las unidades significativas de análisis que podrían resultar útiles para comprender el universo y sus partes?

Como puede apreciarse, los interrogantes presentados se relacionan con la filosofía, pero también con la ciencia. ¿Habrá dos conjuntos de respuestas a esas preguntas y dos escenarios diferentes para su discusión? No diremos que se responderán en el siglo XXI, pero las estructuras del saber dependen de los consensos provisionales, y no es del todo improbable que, como resultado de los ataques actuales contra la división trimodal, surja un nuevo consenso provisional en los próximos 25 o 50 años. De ser así, tendrá consecuencias de peso en la organización del sistema universitario (las facultades) y también, por supuesto, en la organización de la investigación académica. Y si se descarta la estructura trimodal y surge una nueva organización, tendremos que preguntarnos dónde quedarían ubicadas las que hoy llamamos ciencias sociales.

Más allá de cuán endebles sean las distinciones intelectuales que encarnan las principales disciplinas de las ciencias sociales como categorías del saber, no hay duda de que representan divisiones de organización fuertes. De hecho, posiblemente estén en el ápice de su vigor. Los académicos contemporáneos, especialmente los profesores universitarios y los estudiantes de posgrado, ponen mucho de sí en esas categorías institucionales. Obtienen títulos en disciplinas específicas. De acuerdo con esas disciplinas se designa al personal y se diseñan los planes de estudio en las universidades, que están organizadas en departamentos. Para cada disciplina, hay publicaciones prestigiosas, tanto nacionales como internacionales. (De hecho, el nombre de la disciplina suele estar incluido en el título de las publicaciones.) En la mayoría de los países hay asociaciones nacionales de académicos de las disciplinas particulares, y existen una serie de asociaciones internacionales en cuyo nombre aparece el de la disciplina correspondiente.

Así, las disciplinas, en cuanto organizaciones, controlan en gran medida el ingreso, confieren prestigio y rigen el avance dentro de la jerarquía de la carrera académica. También tienen la autoridad para poner en vigencia leyes «proteccionistas». Aunque en público rinden pleitesía a la «interdisciplinariedad», al mismo tiempo se aseguran de remarcar los límites de la permisibilidad de su ejercicio.

Además, las disciplinas existentes son «culturas», en el sentido de que comparten recortes y supuestos en la elección de los temas de investigación, el estilo del análisis y las lecturas requeridas dentro de cada comunidad académica. Dan a conocer a sus héroes culturales (a quienes ubican dentro de la «tradición») y practican los rituales necesarios para revalidar su propia cultura. Pocos cientistas sociales de hoy dejan de identificarse, con mayor o menor compromiso, con una disciplina en particular y de asegurar, al menos *sotto voce*, la superioridad de su propia disciplina sobre aquellas con las que compite dentro de las ciencias sociales. No deberían subestimarse el alcance y la eficacia de tal lealtad cultural.

No obstante, hay dos fuerzas potentes que contribuyen a dar por tierra con esa capacidad de las disciplinas para reproducirse a sí mismas. La primera es la práctica real de los académicos más activos. La segunda son las necesidades de quienes manejan los recursos financieros: autoridades universitarias, gobiernos nacionales, agencias estatales, y fundaciones públicas y privadas.

Los académicos activos se dedican a la creación continua de pequeñas comunidades de trabajo cuyos miembros tienen intereses en común, práctica que se ha extendido enormemente, primero, con la velocidad creciente de los viajes aéreos y, luego, con el nacimiento de Internet. Hay grupos de colaboradores en proyectos de investigación específicos cuyos integrantes no superan las 10 personas. Y también están las comunidades algo más numerosas que trabajan en proyectos de investigación similares, integradas por varios cientos de investigadores. A menos que demos una definición poco estricta de comunidad de intereses, podemos decir que nunca superan esas cantidades. Si analizamos el surgimiento de esas «comunidades de investigación» o «redes» durante los últimos 30 años (un trabajo de investigación empírica global que, por lo que sé, no se ha hecho todavía), descubriremos dos cosas: que, en términos generales, el número de esas redes ha aumentado, y que sus miembros no necesariamente provienen de la misma disciplina, por lo que casi ninguna está formada exclusivamente por expertos en una única disciplina; en realidad, muchas exhiben una dispersión bastante grande en cuanto a rótulos disciplinares. Podemos proporcionar casos de tales agrupaciones: desde los estudios cognitivos y del cerebro y los estudios de ciencia y decisión racional, hasta la economía política internacional y la historia mundial. Sin duda, hay decenas, quizá cientos, de agrupaciones de ese tipo.

La cuestión a la que debe prestarse atención respecto de la postura intelectual de esos grupos es que normalmente no tienen en cuenta la divisoria clásica que aportó el andamiaje histórico para la separación

intelectual entre disciplinas: presente/pasado, civilización/barbarie, e incluso mercado, Estado y sociedad civil. Los que participan en las redes múltiples conservan su pertenencia institucional porque, por el momento, no encuentran ventajas (y hasta ven algunos riesgos) en renunciar a ella, pero su trabajo académico no reproduce esas categorías.

Y siempre que encuentran que las categorías disciplinares constituyen un obstáculo para sus proyectos de investigación, en especial cuando amenazan su acceso a la financiación, se esfuerzan por persuadir a los que controlan los recursos financieros de que den prioridad a sus formulaciones conceptuales «de última generación» en desmedro de las posturas «tradicionales» de las disciplinas de las ciencias sociales. Para ello, recurren a la creación de «institutos» u otras estructuras especializadas dentro de las universidades, como fundaciones operativas, o estructuras autónomas extrauniversitarias de prestigio (academias e institutos de estudios avanzados). Como en el caso de los nombres de las disciplinas, la trayectoria histórica de las instituciones ha sido curvilínea: los múltiples nombres se redujeron a unos pocos y luego volvieron a multiplicarse; asimismo, de estar dispersa en múltiples estructuras institucionales, la actividad académica pasó a estar concentrada en las universidades solamente y luego volvieron a surgir estructuras múltiples.

En este paso de la ecuación, la entrada de los proveedores de recursos financieros afecta el cuadro. Desde 1945, ha habido en el mundo un mar de cambios en educación. La educación básica es hoy una norma universal y la secundaria es un requisito en todos los países con un PBI per cápita medio o alto. En la educación terciaria ocurrió algo similar; hasta 1945, la educación universitaria era privativa de un porcentaje minúsculo de la población, pero a partir de entonces se expandió enormemente y, hoy en día, en los países más ricos más de la mitad de los habitantes tiene educación universitaria, y la cifra también crece significativamente en los países más pobres. Mientras el mundo vivió un período de expansión económica (1945 a 1970), esto no representó ningún inconveniente. No era difícil conseguir fondos. Pero luego las universidades se encontraron, por un lado, con una población estudiantil en aumento constante (tanto por el crecimiento de la población en general como por las expectativas, cada vez más exigentes, respecto del nivel de educación que debía tener un individuo) y, por otro lado, con una restricción en la provisión de recursos financieros (impuesta por el Estado, que enfrentaba crisis fiscales).

Ese movimiento de tijera han tenido consecuencias diversas. Una es lo que podría denominarse la «secundarización» de la educación universitaria, la exigencia constante del gobierno y otras autoridades ad-

ministrativas de que los profesores dicten más horas de clases y con cursos cada vez más numerosos. Otra es el alejamiento de los académicos, en particular los más prestigiosos, de las universidades, que ocupan puestos fuera del sistema universitario, académicos que entonces se incorporan a estructuras en las que los límites disciplinares existentes no cuentan.

La tercera consecuencia, y probablemente la más significativa, es el problema que enfrentan las autoridades universitarias (y los ministros de Educación): la reducción de recursos per cápita en un momento en que el desmoronamiento de los límites disciplinares estrictos lleva a una necesidad cada vez más imperiosa de crear estructuras especiales nuevas, como departamentos o institutos, que implican inversiones de importancia. Así, los funcionarios deben resolver las dificultades financieras por medio de reformas estructurales de la universidad y, con ello, reconsiderar la validez de las estructuras existentes.

¿Hacia dónde vamos, entonces? Por empezar, debemos reconsiderar el papel de la universidad como locus virtualmente único de producción y reproducción del saber. Se podría decir que ese papel es el resultado de un movimiento que empezó a comienzos del siglo XIX y alcanzó su punto culminante en el período comprendido entre 1945 y 1970, pero luego empezó a decaer y se espera que siga esa tendencia en el siglo XXI. Por supuesto, seguirá habiendo universidades, pero deberán compartir el espacio (y los fondos) con instituciones de otro tipo.

En segundo lugar, se está generando un importante debate epistemológico que reabre la cuestión de las «dos culturas» y promete hacerse oír, debate de alcance mundial y algo politizado. Queda pendiente el interrogante sobre qué surgirá de este debate. La respuesta depende en parte de cómo se desarrolle el mundo social más allá del mundo del conocimiento. No cabe duda de que el movimiento hacia un nuevo consenso que supere la línea divisoria epistemológica actual propondrá y logrará imponer un conjunto de argumentos. Es posible que ese movimiento fracase, tanto por causas endógenas, como la incapacidad de resolver cuestiones intelectuales pendientes, como por causas exógenas, como las fuerzas que se resisten a su avance. En cualquier caso, se podría cuestionar si puede volverse al sistema actual sin mayores consecuencias. Podría haber un resquebrajamiento en la aceptación de las normas académicas comunes, y, de hecho, algunos sostienen que eso ya está sucediendo.

No obstante, si se logra un nuevo consenso, necesariamente se pondrá en cuestión la división trimodal de la universidad en ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales. Si desapareciera, ¿con qué se reemplazaría? ¿Con una facultad de saber unificado? ¿O con una redis-

tribución de actividades en las facultades «profesionales»: medicina (servicios de salud), derecho (política pública), administración de empresas (manejo institucional), por poner unos pocos ejemplos?

Y si llegáramos a tener una facultad de saber reunificado, ¿qué papel tendrán en ella las ciencias sociales existentes en la actualidad? En un sentido, por cierto, un papel central, pues la reunificación, como hemos visto, implica la aceptación por parte de las ciencias naturales y de las humanidades de algunas de las antiguas premisas de las ciencias sociales, en especial la que establece que todo saber está enraizado en un contexto social. Pero queda por resolver la cuestión de qué clases de departamentos se establecerían en esa totalidad. Todavía no hay forma de dar una respuesta clara a esa pregunta. Es que, por más que las divisorias principales del siglo XIX, que fueron la base de las múltiples disciplinas de las ciencias sociales, hayan colapsado, hay otras que todavía cuentan con mucho apoyo, aunque en la actualidad también están en la mira: macro y micro, individuo (incluso el individuo social) y sociedad (o grupo o identidad colectiva). Y tampoco sabemos todavía el impacto total que tendrá el concepto de género en cómo formulamos las divisiones intelectuales dentro de las ciencias sociales.

Así, muchas de las respuestas a esos interrogantes se vinculan a qué sucede en el sistema-mundo en tanto realidad social. Las ciencias sociales intentan articular lo que sucede, ofrecen una interpretación de la realidad social que la refleja y la afecta al mismo tiempo, de modo que constituyen una herramienta tanto para los poderosos como para los oprimidos. Son un campo de lucha social, pero no es único, y probablemente no el principal. Su forma se verá condicionada por el resultado de las luchas sociales futuras así como su forma histórica se vio condicionada por luchas sociales del pasado.

Con referencia a las ciencias sociales del siglo XXI, puede decirse que serán un campo intelectual muy interesante, muy importante para la sociedad y, sin duda, muy controvertido. Es conveniente que entremos en ese campo armados con una combinación de humildad respecto de lo que sabemos, conciencia de los valores sociales que esperamos que prevalezcan y equilibrio en nuestras opiniones sobre el papel que nos toca desempeñar.

3

El fin de las certidumbres en las ciencias sociales

Cómo convivir con la incertidumbre es uno de los interrogantes sociales más antiguos de la humanidad. Hace 10.000 años, cuando los seres humanos sabían menos sobre el mundo físico y social en el que vivimos de lo que sabemos hoy, las incertidumbres de la vida debían de inspirar temor. Los hombres no podían anticipar con precisión los cambios de su entorno, ni a corto plazo ni a largo plazo. Ni siquiera sabían con seguridad si ellos y su familia encontrarían el alimento y el techo necesarios para sobrevivir en el futuro inmediato. Vivían en la incertidumbre de no saber cuándo ni cómo se enfrentarían a enemigos mortales, fuesen estos otros humanos o animales. Hasta se culparían por ser los causantes de esa falta de certeza. Es probable que todo eso esté implícito en el mito de la «expulsión del Paraíso».

Sin lugar a dudas, esa incertidumbre era un factor desestabilizador desde el punto de vista social, y la inseguridad no puede sino haber agudizado la sensación de peligro. Para minimizarlo, entonces, los seres humanos recurrieron a fuentes de certeza, como la magia y los magos, los dioses y los sacerdotes que administraban su culto, la autoridad colectiva y comunitaria y quienes la representaban. Hasta cierto punto, esta fórmula funcionó: servía para disminuir los temores y las dudas, y por lo tanto para estabilizar las estructuras sociales. Pero, por supuesto, esas fuentes de certeza eran limitadas en su capacidad de hacer predicciones correctas o incluso proporcionar explicaciones retroactivas. La vida estaba llena de sorpresas, y algunas de ellas eran

sorpresas de cierta magnitud. Sin embargo, el modelo de análisis era autorreferencial. Cuando las predicciones resultaban ser incorrectas o sucedían cosas inesperadas y con consecuencias graves, la culpa no la tenía la creencia en la posibilidad de certezas ni el sistema que las aseguraba, sino quienes practicaban el arte de la certidumbre, es decir los magos, los sacerdotes y hasta los emperadores (de quienes, en esos casos, en la cultura china se creía que se habían apartado del mandato divino).

El sistema-mundo moderno, la economía-mundo capitalista, requería una mayor precisión en los pronósticos para funcionar con eficiencia, ya que sin eso el proceso de inversiones, que es central para su funcionamiento, no podría haberse extendido jamás como lo hizo, ni haber asumido los altísimos riesgos que asumió, factores que permitieron su expansión y auge. En consecuencia, fue necesario respaldar y sancionar socialmente un nuevo modelo de certificación de la verdad, y ese modelo es la modalidad que hemos dado en llamar ciencia o, para ser más precisos, ciencia moderna.

Los científicos tuvieron que crear el espacio de la ciencia en un mundo cuyos valores culturales todavía se apoyaban en métodos anteriores de validación de las certezas. Ese proceso de creación del espacio científico se dio en dos etapas. La primera consistió en el ataque filosófico al significado de las verdades reveladas (las que eran conocidas solamente por los sacerdotes y las estructuras eclesiásticas, o al menos ellos eran quienes mejor las conocían). Los filósofos defendieron la idea de que todos los seres humanos tienen la capacidad innata de razonar por sus propios medios y llegar a la verdad. Concedieron, claro está, que no es tarea sencilla, y que algunos (los filósofos mismos) pueden hacerlo mucho mejor que otros. Pero su principal interés fue negar el derecho de las autoridades religiosas y políticas a promulgar la verdad. Podría decirse que ese es el mensaje fundamental de lo que hoy se denomina la modernidad, y que ese mensaje se trasladó con mayor o menor éxito a las creencias de la vida cotidiana y llegó a casi todas las personas, a todos los rincones del planeta.

Como actividad cultural, la ciencia dio un paso más en la especificación del postulado de los filósofos acerca de la racionalidad humana universal como fuente de enunciados verdaderos. Los científicos formularon la siguiente pregunta: ¿Cómo sabemos si es válida la aserción de haber descubierto la verdad por medio del razonamiento, en especial si tenemos en cuenta que hay más de uno que se adjudica el descubrimiento de la verdad por la misma vía? La respuesta científica a este interrogante fue que los enunciados verdaderos tienen que comprobarse con evidencia empírica, y que los datos deben recolectarse si-

guiendo métodos específicos que puedan ser reproducidos por todos los miembros de la comunidad científica de la disciplina en cuestión. En realidad, los científicos afirmaban que no eran todos los filósofos, sino un subgrupo de ellos, los científicos, quienes tenían el derecho moral de ser reconocidos como fuente de enunciados verdaderos válidos. Y de hecho, a comienzos del siglo XIX, ya habían ganado la batalla cultural y contaban con la aceptación social de ser los únicos individuos cuyos enunciados verdaderos sobre este mundo contaban con la aprobación social.

Ese credo de la ciencia tenía una característica que llama la atención. Por un lado, en el nivel teórico, los científicos proclamaban el rechazo absoluto de toda autoridad como fundamento de legitimación de la verdad y un igualitarismo absoluto respecto de quién podía formular enunciados verdaderos válidos.

Sostenían que las ideas circulaban según las leyes del libre mercado. Cualquier persona podía ofrecer sus verdades en el mercado y echar mano de la evidencia que considerara necesaria para persuadir a otros de que estaba en lo cierto. Y así, de algún modo, la comunidad aceptaba esas verdades como válidas o las rechazaba. No había límites a priori y la antigüedad en la enunciación de las verdades ya no era un argumento válido para su aceptación.

Por otra parte, en la práctica, los científicos mostraban que no era exactamente eso lo que querían decir. En realidad, no creían que toda autoridad fuese ilegítima ni que cualquiera pudiese exponer sus verdades en el libre mercado de las ideas. Lo que sí pensaban era que las pequeñas comunidades de especialistas de cada campo específico de la ciencia constituían la autoridad colectiva de la que debía considerarse que, si bien no era infalible, tenía razón a menos que hubiera evidencia contundente para refutar sus enunciados. Y creían que, salvo en raras excepciones, solo las personas que tuviesen una formación especializada en una materia tenían derecho a que se las tomara en serio cuando enunciaban sus verdades en el mercado de las ideas. Cuando se los cuestionaba, los científicos contestaban que, aunque en realidad limitaban el acceso a la verdad, en principio (y, de vez en cuando, también en la práctica), estaban dispuestos a hacer concesiones. Sin embargo, a un observador de otro planeta le parecería que la deferencia con que se trataba a los científicos en el siglo XX no era muy distinta del trato que recibían los magos, los sacerdotes o las autoridades locales de antaño.

Esta regla se aplica no solo cuando los enunciados verdaderos expresan «certidumbres», sino también cuando se trata de enunciar «probabilidades». Mientras predicaban con obstinación las virtudes

del escepticismo («¿cómo sabe uno lo que dice que sabe?») y las limitaciones del conocimiento contemporáneo («todas las verdades tienen carácter provisional»), los científicos también afirmaban que la certidumbre era intrínsecamente posible y que por lo tanto llegaría el día en que se sabría todo de todas las cosas. Esa es la concepción determinista del mundo, central para lo que llamamos la ciencia moderna. Con su famosa frase «Dios no juega a los dados», Einstein expresó el postulado más fuerte de la ciencia moderna. El determinismo fue la piedra de toque de la mecánica newtoniana, que a su vez fue considerada durante mucho tiempo el programa científico fundamental, el modelo de toda empresa científica. Al determinismo se sumaron la linealidad, el equilibrio y la reversibilidad, y en conjunto todas esas nociones constituyeron el núcleo de criterios básicos con los que debe cumplir una explicación teórica para que se la considere «científica».

Todos sabemos que en los últimos 100 años, y más aún en los últimos 30, el modelo de la ciencia newtoniana ha recibido críticas severas y continuas desde las entrañas mismas de la física y la matemática. Enumerar esas críticas excede el propósito del presente libro, pero podemos señalar cuál fue la respuesta a ellas: en lugar de las certezas, aparecieron las probabilidades; en lugar del determinismo, el caos determinista; en lugar de la linealidad, la tendencia a alejarse del equilibrio y a la bifurcación; en lugar de las dimensiones de enteros, los fractales; en lugar de la reversibilidad, la flecha del tiempo. Y, podríamos agregar, en lugar de la ciencia como una actividad fundamentalmente distinta del pensamiento humanístico, la ciencia como parte de la cultura.

Me gustaría a continuación analizar el impacto que ha tenido en las ciencias sociales el cuestionamiento al modelo newtoniano proveniente del interior de la ciencia misma. Y me gustaría también proponer el tipo de ciencia que puede construirse a partir de la idea de que hemos llegado al fin cultural de las certidumbres. Las ciencias sociales se institucionalizaron a fines del siglo XIX a la sombra del predominio cultural de la ciencia newtoniana. No me interesa repasar aquí las luchas metodológicas que caracterizaron el proceso por el cual las ciencias sociales se forjaron un lugar propio en una cultura escindida entre la ciencia y las humanidades. En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, todas las ciencias sociales, y especialmente el trío de disciplinas nomotéticas, la economía, la ciencia política y la sociología, adoptaron métodos cuantitativos de investigación y se apoyaron en el presupuesto del determinismo del universo social. El objeto de las ciencias sociales, dijeron los científicos una y otra vez, es descubrir leyes de alcance universal afines a las formuladas en física. El problema con el que se encontraron es que, en la práctica, no podían enunciar

predicciones ni siquiera a corto plazo cuya precisión mereciera la aprobación social. Cuando se les hacían reclamos, los cientistas sociales atribuían el fracaso a la inmadurez colectiva de sus respectivas disciplinas como ciencia seria, o sea que culpaban a su propia competencia pero no al modo de teorización elegido.

Lo que el asalto a la mecánica newtoniana ha introducido en la psicología colectiva de los cientistas sociales es la posibilidad de que la incapacidad de formular buenas predicciones fuese producto de los métodos y presupuestos científicos importados de la mecánica newtoniana y no de errores en la investigación empírica. Para decirlo sin más dilaciones, los cientistas sociales están ahora en condiciones de considerar seriamente por primera vez el enunciado del sentido común que con tanto rigor y vehemencia habían rechazado: la idea de que el mundo social es un terreno intrínsecamente incierto. Digo que es un enunciado del sentido común porque, si se le pregunta a la gente común, la mayoría dirá que eso es tan obvio que a nadie se le ocurriría pensar que no es así, ni siquiera a los cientistas sociales.

Ahora me gustaría explorar qué ocurriría si ese enunciado del sentido común, hoy en día sostenido como proposición científica por Prigogine y muchos otros, se tomara como fundamento del trabajo en ciencias sociales. Comencemos con la antigua imagen de que el universo es como un río que corre en un flujo continuo y eterno. Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río. ¿Cómo es posible conciliar esta idea con la existencia de leyes que rigen el funcionamiento del universo hasta el más mínimo detalle? La reconciliación solo es posible si se postula un ser como el demonio de Laplace y se presupone que, si se está fuera del universo en su conjunto y se conocen esas leyes, es posible predecir cada uno de los cambios en el devenir del río. ¿Qué sucede si reemplazamos el demonio de Laplace por el supuesto de que todos los procesos tienden a alejarse del equilibrio y que, cuando se han alejado lo suficiente, se bifurcan, es decir que los sistemas llegan a un punto en el que hay dos o más soluciones posibles para la ecuación que describe el proceso? En mi opinión, lo que sucede es que, mientras se nos exige que busquemos regularidades en los procesos dentro de un sistema, los sistemas en sí se alejan del equilibrio permanentemente y, por ende, en algún momento se transforman, de modo que las regularidades observadas ya no se sostienen ni siquiera como una aproximación a la realidad. Esto significa que tenemos que vivir con una contradicción. Por un lado, todas las «verdades» que descubrimos funcionan dentro de ciertos parámetros espacio-temporales y, en consecuencia, hay muy poco de lo que pueda decirse que es «universal» en algún sentido interesante. Por el otro, aunque todo está en permanen-

te cambio, es bastante evidente que en el mundo hay modelos de explicación para los cambios y que los cambios en sí caen dentro de dos categorías bien distintas: los que forman parte de las regularidades intrínsecas del sistema y los que implican una transición o transformación de un contexto sistémico en otro.

Respecto de las bifurcaciones en los fenómenos naturales, Prigogine afirma lo siguiente:

> Las bifurcaciones son una fuente de ruptura de simetrías [...]. Las bifurcaciones son la manifestación de una diferenciación intrínseca entre las partes de un sistema, el sistema en sí, y el entorno. Una vez que se forma una estructura de disipación, la homogeneidad del tiempo [...] o del espacio [...] o de ambos se rompe.
>
> En general, lo que tenemos es una sucesión de bifurcaciones [...]. La descripción temporal de cualquier sistema de este tipo incluye tanto procesos determinísticos (entre bifurcaciones) como procesos probabilísticos (en la elección de las ramas de la bifurcación). También se incluye una dimensión histórica. Si observamos que el sistema está en estado d_2, eso significa que ha pasado por los estados b_1 y c_1. (Prigogine, 1997: 69-70)

Para traducir la cita al lenguaje de las ciencias sociales, los sistemas del mundo humano, social, son «sistemas históricos (sociales)», es decir un todo social con límites espaciales (aunque cambien con el tiempo) y que evoluciona históricamente. Para poder referirnos a ese todo social como un sistema, tendríamos que poder afirmar que es autosuficiente y que, durante su evolución, conservó ciertos rasgos intactos. Para hablar de un sistema que evoluciona, tendríamos que poder identificar el momento en el que surgió como sistema. Para referirnos a una bifurcación sistémica, tendríamos que poder identificar un momento en el pasado (porque en el futuro nunca podríamos identificar un momento de ese tipo para un sistema existente) en el cual el sistema entró en una crisis sistémica. Resumiendo, tendríamos que poder analizar tres períodos diferentes: el de génesis, el de funcionamiento normal y evolución del sistema, y el de bifurcación o crisis sistémica.

Si analizamos esas características que definen un sistema histórico, enseguida se hace evidente que cada uno de los parámetros implica efectuar mediciones que para nosotros es muy difícil hacer, al menos en el momento actual de las ciencias sociales. ¿Cómo puede volverse operativo el concepto de «autosuficiencia relativa» si ningún sistema –y quizá ni siquiera el universo en su conjunto– está exento de existir en un contexto más amplio que tiene, cuando menos, un impacto ocasional en su funcionamiento? ¿Cómo podemos decidir qué rasgos de un sistema considerar esenciales y cómo medimos si se han conserva-

do intactos? ¿Cómo utilizamos las fronteras de un sistema social si aceptamos el supuesto de que están en constante cambio? ¿Y cómo identificamos el momento de génesis de un sistema y el momento de bifurcación o crisis sistémica?

La respuesta es que ninguna de esas tareas científicas es sencilla y que todas darían lugar a discusiones interminables entre los cientistas sociales sobre todo análisis específico de un sistema social histórico. Sin embargo, el hecho de que la validez y la fiabilidad de los datos presentados sean controvertidas no invalida el modelo teórico ni significa que pueda rehusarse la responsabilidad de buscar esos datos. El hecho de que los datos que se obtengan de distintas fuentes sean objeto de distintas interpretaciones por parte de personas situadas en posiciones diferentes dentro de la estructura social histórica no significa que sea inútil llegar a un consenso relativo y provisional respecto de que algunas interpretaciones son más convincentes que otras. En realidad, solo significa que debemos ser conscientes de que todas las interpretaciones son inevitablemente parciales y, en consecuencia, incorporar en nuestros razonamientos métodos que corrijan los resultados y minimicen los efectos de la multiplicidad de sesgos. O sea que lo que necesitamos es una hoja de ruta metodológica, que en sí estará llena de incertidumbre, para afirmar interpretaciones posibles de las realidades sociales inciertas.

Uno de los elementos fundamentales de esa hoja de ruta es una especificación del uso de términos tales como «cambio», «crisis» y «bifurcación». Si se los define de manera muy amplia, su utilidad se reduce a cero. El peligro es que, como el cambio es eterno, todo pasa a definirse como crisis y todo punto de inflexión se convierte en una bifurcación crítica. Por supuesto, todo *es* crisis y en cada microsegundo hay bifurcaciones en el sentido de que hay un proceso histórico irreversible, todos los hechos del pasado forman parte de la realidad del presente y las realidades empíricas del presente solo pueden explicarse en relación con los acontecimientos pasados, dado que la realidad recorre un pasaje determinado siguiendo una serie infinita de pequeñas y grandes opciones sociales. Pero afirmar eso no es más que decir que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río. Usar ese tipo de definiciones lleva a producir análisis viciados, y nuestra tarea académica queda reducida a recorrer la historia infinita del universo, lo cual no solo es imposible sino que además no tiene sentido.

Así, es necesario distinguir desde el principio los cambios pequeños de los grandes, las bifurcaciones cíclicas de las crisis sistémicas, las opciones de las bifurcaciones. Esas distinciones están contempladas en la diferencia que hace Prigogine entre procesos determinísticos, que son

los que tienen lugar entre las bifurcaciones, y procesos probabilísticos, los que se dan cuando el sistema elige entre las ramas de una bifurcación. El problema es que, cuando se aplican esos conceptos a las ciencias sociales, en el desplazamiento tienden a olvidarse las distinciones fundamentales. Por eso, voy a retomar la idea de que hay tres momentos en el análisis de todo sistema social histórico: la génesis, el funcionamiento continuo y la crisis sistémica. Ninguno de los tres dura solo un microsegundo, aunque, por supuesto, el funcionamiento sistémico es mucho más largo que los otros dos momentos.

De hecho, la mayor parte de lo escrito en ciencias sociales se refiere a lo que sucede en los sistemas históricos durante el período de funcionamiento normal. En algunos casos, se elige ese período a sabiendas de que el nacimiento y el ocaso de un sistema histórico son momentos especiales y bien distintos, pero en muchos otros –muchos más de lo que nos gustaría creer– se pierde de vista que los sistemas históricos tienen una duración en el tiempo que es finita, y se usan los datos para comparar situaciones en instancias ubicadas en sistemas históricos muy distintos. Ese tipo de comparaciones puede llevar a conclusiones dudosas, equivocadas o hasta irrelevantes. Es en este sentido que, en su crítica a las generalizaciones de la ciencia nomotética, los científicos idiográficos señalan ejemplos de equivocaciones académicas célebres. Sin embargo, si se hacen análisis dentro de un único sistema histórico, es fácil formular generalizaciones plausibles y que pueden reproducirse en otros contextos. Entonces, los defensores de la ciencia nomotética encuentran su justificación en esas generalizaciones, y eso les hace sentir que su epistemología ha sido validada.

En las páginas que siguen voy a presentar una guía metodológica que nos permitiría observar al mismo tiempo cómo se conservan intactos los rasgos esenciales de un sistema y cómo el sistema evoluciona en una dirección que lo aleja del equilibrio y lo lleva a una inexorable bifurcación. A esa metodología le he dado el nombre de «búsqueda de ritmos cíclicos y tendencias seculares». El primer concepto, ritmos cíclicos, implica que existe algún tipo de equilibrio, aunque normalmente se trata de un equilibrio en movimiento. También implica que hay «ruido» en el proceso, ruido que revela la existencia de fluctuaciones que, si se grafican, adoptan la forma de ciclos de distinta longitud de onda. Dado que el ruido está siempre presente, los ciclos son inherentes a los sistemas físicos y sociales, y pueden medirse. Desde ya, no se presupone que el movimiento cíclico se produzca a intervalos definidos y constantes, sino todo lo contrario: en todos los sistemas complejos, lo que a lo sumo existe y, por lo tanto, puede describirse, son parámetros aproximados que tienen una gran probabilidad de ser re-

currentes. Sin embargo, es necesario demostrar que hay algo en el proceso que vuelve a esas fluctuaciones inevitables y recurrentes, y que ese algo puede delinearse de manera adecuada.

Por supuesto, la cantidad de ciclos que hay en un sistema histórico determinado puede ser muy grande, y entonces el científico puede tener la intención de mostrar que hay ciclos más importantes y largos que otros, y de explicar las consecuencias de esos ciclos en particular. Pero también puede ser mejor centrarse en los ciclos que, supuestamente, son menos importantes para explicar ciertas características. En cualquiera de los dos casos, la descripción de los ciclos consiste en describir los rasgos operativos del sistema, que son los que nos permiten llamar «sistema» a un sistema. En ese sentido, los sistemas sociales históricos no son una excepción: son iguales a los otros sistemas pero más complejos, y por eso en ellos es más difícil medir los ritmos.

Como, en realidad, los ritmos son imperfectamente simétricos a causa de los pequeños acontecimientos cambiantes del sistema, el equilibrio está siempre en movimiento y es posible observar en qué dirección se mueve. Eso es lo que en la bibliografía científica determinista se denomina linealidad del sistema y lo que yo denomino tendencias seculares. Suele quedar fuera del análisis que, al menos en los sistemas sociales históricos, la mayoría de las tendencias no puede extenderse al infinito porque alcanzan límites intrínsecos. Pongamos un ejemplo obvio: supongamos que pudiera producirse un aumento ilimitado de la población de nuestro planeta por medio de la reproducción biológica. En algún momento, nos quedaríamos literalmente sin espacio. Y en algún momento anterior nos quedaríamos sin alimento. Entonces sucedería algo que reduciría la cantidad de habitantes del planeta. Por lo tanto, no es cierto que el vector lineal que describe el aumento de la población pueda extenderse indefinidamente. Sería muy fácil hacer una lista de vectores lineales indefinidos que son imposibles.

Eso muestra que un vector no puede analizarse como si tuviese una trayectoria independiente, porque su itinerario es producto de su interacción con distintos factores. Su desarrollo depende de condiciones específicas, de modo que toda expansión sistémica tiene límites cuantitativos. En realidad, no es muy útil medir vectores como absolutos, sino que hay que medirlos en relación con otros vectores. Quiero decir que deberíamos repensar qué medimos cuando medimos tendencias seculares. Mi respuesta es que deberíamos medir los porcentajes que se encuentran en los procesos que consideramos fundamentales para el funcionamiento de un sistema social histórico. Por ejemplo, en el análisis del sistema-mundo moderno, me interesaría saber qué porcentaje de habitantes del sistema realiza un trabajo asalariado de más

de medio turno y no cuántas personas trabajan tiempo completo y perciben un salario por ello. No es este el lugar para explicar por qué eso es importante; baste con decir que, una vez que los datos se han convertido en porcentajes, siempre existe la asíntota del 100% y nada puede ser verdadero para más del 100% de la población que se estudia. De esto se sigue que todas las tendencias seculares alcanzan un punto en el que no pueden seguir extendiéndose de manera lineal. Y este es el punto preciso en que los sistemas históricos llegan a una crisis que conduce a la bifurcación.

¿Cuál es la relación metodológica entre los ritmos cíclicos y las tendencias seculares? En mi opinión, es evidente. ¿Por qué son cíclicos los ritmos de los sistemas históricos sociales? Porque cuando el funcionamiento se desvía del equilibrio, algunos actores sociales tienen interés en hacer que el sistema vuelva a su posición normal. Para decirlo en el lenguaje de todos los días, se hacen ajustes cuya naturaleza es una función de la estructura de poder del sistema y las prioridades intrínsecas a sus mecanismos operativos. Y claro: los ajustes no son suaves, dada la cantidad de actores y de intereses en conflicto. Sin embargo, en términos generales, es posible prever lo que va a suceder y, por consiguiente, lo que ha sucedido. Esto es, en esencia, lo que quiso decir Braudel con la frase «los acontecimientos son polvo» y con la sugerencia de que, en lugar de narrar secuencias de hechos, tenemos que investigar qué ocurre en la *longue durée*.

Entonces, sería útil, al menos cuando se analizan sistemas sociales históricos, distinguir las incertidumbres pequeñas de las grandes incertidumbres. Las pequeñas están en todos lados. Nadie sabe qué va a ocurrir en el próximo instante. La cantidad infinita de posibles actores y el cambio constante del entorno físico hacen que un pronóstico preciso sea una imposibilidad intrínseca. No obstante, muchas de esas incertidumbres pueden minimizarse. Podemos calcular probabilidades con cierto grado de error, y podría decirse que la «ciencia normal» (para usar el término de Kuhn) del paradigma newtoniano tal como se lo aplica a las ciencias sociales es un intento de ir acercando esos cálculos a lo que en última instancia ocurre. Desde el punto de vista del orden social general, que disminuya el grado de error de un cálculo de probabilidades es positivo, ya que esos cálculos constituyen la base sobre la que se deciden las políticas públicas: ¿en qué conviene invertir recursos, en la ampliación de la red de servicios sanitarios o en la detección de terremotos? La respuesta a preguntas como esta depende en parte de los cálculos de los posibles riesgos y de qué grupos se verán más afectados.

Así como Prigogine no niega la utilidad que en muchos sentidos tienen las ecuaciones newtonianas clásicas, no es mi intención negar la

utilidad del trabajo de los cientistas sociales tal como lo conocemos. Pero –y sí: siempre hay un «pero»– hay que tener en cuenta tres cuestiones acerca de la «ciencia normal» newtoniana. En primer lugar, su legitimidad proviene de los resultados de las políticas que se eligen tomándola como fundamento. En el caso de las ciencias naturales, la legitimidad está en sus aplicaciones tecnológicas o de ingeniería. ¿Sirve este trabajo científico para construir mejores puentes? ¿Permite tomar decisiones más inteligentes? Hasta el momento, medir con esta vara ha tenido mejores resultados para los físicos o los químicos que para los economistas o los sociólogos. Es justamente eso lo que impulsó a los cientistas sociales a tratar de «alcanzar» a las ciencias naturales, carrera a la que dedicaron todo el siglo pasado. Y, dada la presión social y las exigencias de su propio superyó, es comprensible que se hayan volcado al camino de la ciencia nomotética. Pero, como las aplicaciones de su trabajo a la ingeniería social fueron más bien escasas, es esperable también que analicen si ese es el camino correcto.

En segundo lugar, haber elegido este camino nos ha puesto anteojeras epistemológicas. El hecho de que cada vez seamos más conscientes de sus efectos negativos ha impulsado en el campo de las ciencias físicas el movimiento que se conoce con el nombre general de «ciencias de la complejidad». Una vez más, los cientistas sociales se han rezagado y solo ahora han empezado a analizar con seriedad los presupuestos epistemológicos de los métodos que han elegido. Están volviendo a la «filosofía», espacio que habían excluido de su ámbito por considerarlo poco científico. Esa tendencia es positiva; retomaré este tema más adelante.

La tercera cuestión es que la «ciencia normal» newtoniana, incluso en su modalidad probabilística, oblitera todo conocimiento acerca de las incertidumbres más generales de la realidad social y, por consiguiente, también anula toda preocupación por ellas. Esas grandes incertidumbres no se producen todos los días, ni siquiera todos los años o todas las décadas. En el caso de los sistemas sociales históricos, puede suceder que hasta se produzcan cada cinco siglos. Pero constituyen las bifurcaciones fundamentales que delinean la evolución histórica de la especie humana y que nos dicen lo que realmente queremos saber: dónde estuvimos, dónde estamos y hacia dónde es probable que nos dirijamos o, mejor aún, cuál de los futuros posibles es razonable que busquemos porque lo preferimos a otros.

¿Por qué se evita el estudio de las bifurcaciones fundamentales? En parte, porque tenemos miedo, porque sus resultados son de verdad inciertos. En parte también, se hacen intentos deliberados de desviar nuestra atención para que nuestras iniciativas colectivas no afecten el

resultado de la bifurcación de determinadas maneras, y entonces una minoría –una minoría privilegiada– pueda ejercer presión sobre el proceso sin impedimentos. Pero si vamos a analizar a conciencia las bifurcaciones sistémicas, necesitamos tener una imagen clara de la diferencia entre estas y las elecciones de todos los días. Para combinar el lenguaje cotidiano con la jerga de las ciencias sociales, debemos tener en cuenta que, históricamente, la mayoría de las que se denominaron «revoluciones» (políticas, económicas o de cualquier tipo) no fueron sino ajustes menores y los períodos de verdadera agitación que signaron el pasaje de un sistema histórico a otro pueden haber sido muy caóticos y difíciles de clasificar.

En la actualidad, el sistema-mundo moderno se encuentra ante una bifurcación fundamental. Atraviesa una crisis sistémica, que en consecuencia afecta también las estructuras del saber. Así, tenemos frente a nosotros no una sino dos grandes incertidumbres sociales: cuál será la naturaleza del nuevo sistema histórico que estamos construyendo y cuál será la epistemología de nuestras nuevas estructuras de saber. La resolución de las dos incertidumbres implica conflictos cuyo resultado no puede preverse, pero las dos marcan el fin del mundo que conocemos. Aquí uso «saber» en dos sentidos: estar familiarizados (*cognoscere*, «conocer», *connaître*, *kennen*) y entender (*scīre*, «saber» propiamente dicho, *savoir*, *wissen*). El sistema-mundo moderno, la economía-mundo capitalista, está en crisis, y ya no la conocemos. Nos ofrece paisajes que no nos resultan familiares y horizontes inciertos. Las estructuras de saber modernas, su división en dos esferas epistemológicas opuestas, las ciencias y las humanidades, también están en crisis. Ya no son formas adecuadas de conocer el mundo: nos sentimos confundidos por nuestra incapacidad de saber en los dos sentidos y muchos se refugian en dogmatismos. Estamos en el ojo de la tormenta.

No me ocuparé aquí de la crisis de la economía-mundo capitalista (véase Wallerstein, 1995a, 1998b). Lo único que diré es que, como producto de largas tendencias seculares que se han alejado del equilibrio, hoy en día asistimos a un recorte en las ganancias que impedirá la acumulación ilimitada de capital, fuerza motriz del desarrollo capitalista. Esa restricción es el resultado de por lo menos tres vectores separados: el incremento secular de los salarios reales en toda la economía-mundo, la creciente destrucción del medio ambiente como consecuencia de la externalización institucionalizada de los costos, y las crisis fiscales estatales, provocadas por la democratización del sistema-mundo, que ha elevado significativamente los niveles mínimos de exigencias al Estado en materia de educación, salud y salario mínimo de por vida. Además, ha colapsado la legitimidad de las estructuras del Estado gra-

cias a la creciente desilusión respecto de la posibilidad de reducir la polarización del sistema-mundo, legitimidad que fue durante mucho tiempo un mecanismo fundamental para mantener el equilibrio. No puedo exponer aquí todos los argumentos que sostienen estas afirmaciones, de modo que concluiré que no parece haber solución dentro del marco del sistema actual que lleve al sistema nuevamente a un estado de equilibrio, aunque sea de una estabilidad temporaria. En consecuencia, los parámetros sistémicos experimentan terribles oscilaciones y ha aparecido una bifurcación que se desarrollará durante medio siglo antes de que se seleccione una de las dos opciones que ofrece y surja un nuevo sistema, o sistemas. Ese período será de gran agitación social debido a las fluctuaciones, a la pérdida de legitimidad de las estructuras del Estado y también a los conflictos sobre la naturaleza del sistema que vendrá.

¿Cuáles son las consecuencias de esa bifurcación sistémica para las estructuras de saber? Por supuesto, estas estructuras son una parte fundamental del andamiaje cultural de todo sistema social histórico. Aunque tienen una especie de lógica interna propia y, por ende, una trayectoria intelectual autónoma, forman parte de una estructura mayor, tienen que responder a su lógica y están limitadas por las restricciones intelectuales impuestas por el sistema más amplio. Las estructuras de saber son eso: estructuras. Como tales, existen en un contexto social y solo pueden mantenerse si son compatibles con el entorno social a largo plazo.

Durante el largo período en el cual el sistema-mundo moderno luchó para instaurar una geocultura adecuada para un funcionamiento óptimo, la unidad epistemológica del saber que se daba por sentada en sistemas anteriores fue convirtiéndose en blanco de ataques cada vez más feroces, hasta que se concretó el divorcio entre la ciencia y la filosofía (o las humanidades), más o menos en la segunda mitad del siglo XVIII. Los fundamentos sociales y el proceso histórico que determinaron esa reorganización de nuestra concepción del saber pueden explicarse con facilidad. Pero en este momento es más importante analizar la naturaleza de la supuesta división en «dos culturas». Cada bando afirmaba que sus modos de conocer el mundo eran radicalmente distintos de los del otro y considerablemente mejores.

Los científicos explicaban que el conocimiento solo era posible por medio de la investigación empírica –y lo ideal era la experimentación–, a partir de la cual se formulaban teoremas que podían ponerse a prueba de modo riguroso. Siempre que distintas pruebas –una cantidad infinita– los verificaran, podía decirse de los teoremas que enunciaban verdades universales, al menos provisionales. Si podía presentarse una

hipótesis correctamente verificada más de una vez, podía afirmarse que se trataba de una verdad cierta. No siempre queda claro qué se entiende por «cierta», pero lo mínimo que el término asegura es que cada vez que se utilice la ecuación se obtendrán los mismos resultados, con la única diferencia de los datos que se introducen, las llamadas «condiciones iniciales». Si el estado del saber sobre un objeto de estudio no era suficiente para postular verdades universales, la culpa era de los científicos, que no habían podido adquirir el conocimiento necesario. Pero la expectativa epistemológica era que, tarde o temprano, algún miembro de la comunidad científica demostraría las verdades universales referidas a su objeto de estudio. La certeza en el análisis era una posibilidad cierta.

Dos movimientos que han ido ganando fuerza en los últimos 25 años han presentado argumentos de peso en contra de la división epistemológica entre la ciencia y la filosofía. El primero es el de las ciencias de la complejidad, un movimiento con distintas corrientes que tuvo a Prigogine como uno de sus principales autores intelectuales y defensores. Ya mostré cuáles son las diferencias básicas entre este movimiento y la mecánica newtoniana en lo que respecta a los presupuestos. Lo que me gustaría hacer aquí es mostrar cómo se relaciona con las ciencias sociales, donde ha tenido un impacto social y psicológico importante, puesto que menoscabó el argumento displicente de los científicos nomotéticos de que ellos encarnaban el método científico. Así, abrió dentro de las ciencias sociales un espacio para abordar la ciencia de otra manera, un espacio que tenía por fundamento el fin de las certidumbres, lo cual resultó saludable y fructífero.

Pero hay algo más que decir acerca de la relación entre las ciencias de la complejidad y las ciencias sociales. Uno de los términos fundamentales de las primeras es «la flecha del tiempo», acuñado por Arthur Eddington y difundido por Prigogine, quien entendió que el concepto representaba una respuesta posible a una cuestión central de la mecánica newtoniana: la reversibilidad. En ciencias sociales, ningún científico, ni siquiera los defensores más acérrimos de la ciencia nomotética, se habría arriesgado a afirmar que la reversibilidad es posible, pero lo que sí ha ocurrido es que los cientistas sociales no han incorporado la dimensión histórica en su trabajo y han denostado el «historicismo».

Al abrazar la bandera de «la flecha del tiempo» y afirmar que hasta las partículas más diminutas de la materia física tienen una trayectoria que está inscripta en el tiempo y que no puede pasarse por alto, Prigogine no solo retomó y defendió a los científicos que siempre sostuvieron que no puede haber análisis social que no sea histórico, sino que

además desplazó la física al centro del terreno epistemológico de las ciencias sociales. Reivindicó el llamado a una ciencia unificada, pero no en la línea de los filósofos analíticos, que pretendían que todos los científicos adoptaran las premisas de la mecánica newtoniana y se convirtieran en físicos sociales, sino en el sentido de que las ciencias naturales formaran parte de una familia científica más grande en la cual el tema común fuesen las premisas socioculturales y las relaciones entre todas las actividades vinculadas con el saber, y en la que se superara la división de las dos culturas, pues la ciencia y la filosofía son actividades complementarias con una base epistemológica común.

Al mismo tiempo, en el otro extremo del espectro de la actividad académica, en el campo de las humanidades, surgía un movimiento pujante y variopinto que hoy conocemos con el nombre de estudios culturales. Una vez más, no es este el lugar para presentar los orígenes históricos del movimiento, los motivos de su rápida expansión ni las limitaciones del análisis que propone. Como en el caso de las ciencias de la complejidad, me limitaré a marcar las relaciones entre los estudios culturales y las ciencias sociales. El aporte fundamental de los estudios culturales no ha sido la crítica a lo que sus defensores llaman las ideas de la Ilustración cuando en realidad se refieren al predominio cultural de las premisas de la mecánica newtoniana, ya que las ciencias de la complejidad lo hicieron mucho mejor. Su verdadera contribución social fue la crítica a la humanidades, institucionalizadas como dogma opuesto a la ciencia.

A las humanidades nunca les interesó la ciencia. En eso consistía el divorcio, precisamente. En consecuencia, miraban con desprecio a las ciencias sociales porque las veían demasiado ligadas a la ciencia, y animaban a quienes se dedicaban a ellas a definirse como humanistas y pertenecer a las facultades de filosofía. Lo que sí les interesaba eran los criterios de evaluación de la calidad del arte, definido en sentido amplio, y la percepción empática y hermenéutica de la realidad social. Esa postura los llevó a establecer cánones: listas de logros estéticos que podían exhibirse en alto y enseñarse a una generación de alumnos tras otra. Es curioso que hayan llegado al mismo lugar que los más encumbrados científicos newtonianos: el interés por la perfección, que en su caso se traducía en elegancia artística en lugar de elegancia en las formulaciones teóricas. Lo que los dos ámbitos tenían en común es que la excelencia no se evaluaba en términos de utilidad social ni con criterios externos a su actividad de saber específico.

Los estudios culturales surgieron en respuesta a esa torre de marfil estética. Sus defensores sostenían que toda actividad cultural tiene lugar dentro de un contexto social, y se produce y evalúa de diferente

manera según la ubicación social de quien la produce y quien la evalúa. Y además, la ubicación social es en sí misma una realidad histórica cambiante, de modo tal que la apreciación de un texto que haga una persona hoy puede ser muy distinta de la que esa misma persona haga del mismo texto mañana.

Las ciencias sociales siempre se han fundado en el supuesto de que percibimos la realidad social a través de lentes que se construyen socialmente. Hasta los científicos más nomotéticos aceptan ese supuesto, aunque sea de manera implícita, y tratan de superarlo porque lo consideran una limitación. Los otros científicos, en cambio, aceptan la supuesta limitación como una realidad constante, que de hecho proporciona una comprensión más acabada del mundo. Al hacer hincapié en esta cuestión, los estudios culturales se han ubicado de lleno dentro del campo de las ciencias sociales y con ello han contribuido a eliminar la falsa dicotomía entre ciencia y humanismo.

De modo que aquí nos encontramos hoy: al borde de una reestructuración epistemológica fundamental, una reunificación de los métodos de investigación en los distintos campos del saber, donde el ámbito de las ciencias sociales será central, si no termina abarcándolo todo. Después de todo, las ciencias sociales se dedican al estudio de los sistemas más complejos que existen, y por lo tanto los más difíciles de traducir a un análisis sistémico. También constituyen el fundamento inevitable –aunque con frecuencia no reconocido– de lo que históricamente se ha denominado estudios humanísticos. Son de hecho una actividad necesaria para todos, desde los físicos hasta los estudiosos de la literatura. Pero este no es un llamado al imperialismo de las ciencias sociales, sino una sugerencia de que su ámbito lo abarque todo.

Existe la necesidad imperiosa de que se produzca un debate intelectual colectivo, y no importa si lo llamamos ciencia, filosofía o ciencia social. Vivimos sabiendo que la incertidumbre, al menos la de largo plazo, es la única e inextricable realidad. Eso significa que las actividades de saber reflexivo no solo deben incorporarla a sus quehaceres para ampliar nuestro conocimiento del mundo, sino estar dispuestas además a moverse de un nivel de análisis a otro en busca de explicaciones más plausibles y a tomar decisiones mejor fundamentadas. En última instancia, el conocimiento consiste en hacer elecciones y, por lo tanto, en innovar, imaginar y pensar distintas posibilidades. Las elecciones conllevan responsabilidades, y los académicos y científicos son personas que, por elegir estas actividades, se comprometen con la responsabilidad que implican sus enunciados, aserciones, cálculos y prioridades. Al distinguir entre los «requisitos» y las «obligaciones» de un científico, Isabelle Stengers explica la

importancia de que los científicos asuman sus responsabilidades: «La "racionalidad" cambia de significado según si se la ubica dentro del rubro "requisitos", en cuyo caso suele ser un vector de arrogancia e ignominia, o dentro del rubro "obligaciones", donde se convierte en sinónimo de riesgo y de sujeción a una prueba, una prueba no para el público en general o para los incompetentes sino para quien elige encuadrar su trabajo dentro de una práctica que se dice racional» (Stengers, 1996: 90).

Si la realidad es incierta, no hay forma de evitar las elecciones. Y si las elecciones no pueden evitarse, es también imposible pretender que los valores, las preferencias y los presupuestos del analista no afecten el proceso de análisis. Incluso si logramos eliminar todo eso en el nivel consciente, es decir si adoptamos una pose de neutralidad moral frente al objeto de nuestra actividad de saber, esos factores se inmiscuyen en el nivel inconsciente y en el nivel social de los discursos permitidos. Y si los traemos a la superficie, vemos que de todos modos hay una regresión interminable al contexto personal y colectivo, que no puede eliminarse porque forma parte de la psiquis del analista. En definitiva, toda búsqueda de lo verdadero implica puntos de vista sobre lo bueno y lo bello.

Ahora bien, ¿es la ciencia, *scientia*, un imposible? Yo diría que todo lo contrario. Solo cuando aceptamos que es imposible separar el saber del deseo empezamos a conocer mejor. Para ello se necesitan dos cosas. En primer lugar, exponer nuestras premisas en tono analítico y no acusador. A partir de allí, podremos debatir si los resultados de nuestra investigación serían distintos en caso de modificarlas. El cuestionamiento de las premisas no debería ser un tema tabú.

En segundo lugar, tener comunidades científicas formadas por personas con distintas trayectorias colectivas para saber qué se obtiene cuando personas con biografías bien distintas estudian el mismo problema y analizan los mismos datos. En las ciencias sociales, esto quiere decir que es necesario contar con una comunidad científica cuyo carácter internacional sea real y comprobable. Y todavía estamos bastante lejos de lograrlo.

Por último, y para retomar una idea anterior, debemos aprender a distinguir entre bifurcaciones grandes y pequeñas, entre transformaciones sistémicas y ajustes, entre una explosión y el funcionamiento normal de un sistema. Esto da forma a la cuestión de las elecciones: las que se hacen para ajustarse a un sistema social en funcionamiento y las que se hacen cuando un sistema se ramifica en dos o más sistemas sociales posibles no son en absoluto lo mismo, y es imposible que se tomen decisiones inteligentes en cualquiera de los dos niveles si no vemos con claridad qué tipo de problema estamos estudiando.

Creo que vivimos en una época fascinante para el mundo del saber, y eso se debe a que atravesamos una crisis sistémica que nos obliga a reabrir cuestiones epistemológicas de base y a pensar en reorganizaciones estructurales. No podemos tener la certeza de que vayamos a estar a la altura de las circunstancias, pero tampoco podemos achicarnos ante el desafío. Tenemos que asumir nuestra responsabilidad como científicos y académicos de la misma manera en que abordamos la multiplicidad de temas que se nos presentan en este punto de inflexión de las estructuras del saber.

4

Braudel y la interciencia

¿Un predicador en una iglesia vacía?

La École des Hautes Études en Sciences Sociales organiza por categorías los cursos anuales que dicta. Las categorías son bastante parecidas a las usadas por la mayor parte de las universidades: antropología, economía, etc. Durante mucho tiempo, también incluyó la categoría «Interciencia», dentro de la que se inscribía el seminario de Fernand Braudel.

Pero, ¿qué es la interciencia? Según entiendo, no es un término sobre el que Braudel haya escrito; solo hizo mención a ella en una entrevista, un año antes de su muerte (Braudel, 1984b). Pero quizá se pueda reconstruir lo que el término debe de haber significado para él leyendo una serie de textos suyos publicados entre 1958 y 1960, a poco de ser nombrado presidente de lo que luego fue la VI[e] Section de la École Pratique des Hautes Études, en la que desarrollaba una dinámica actividad intelectual.

El primer texto contiene la famosa discusión sobre la *longue durée* publicada en *Annales* (Braudel, 1969a). En su oración introductoria dice: «Hay una crisis general en las ciencias humanas», y termina el primer párrafo con: «hoy se vislumbra la convergencia necesaria [de las ciencias humanas]» (1969a: 81). Sigue un largo análisis sobre las temporalidades múltiples, que constituye el fondo del artículo, y concluye:

> En la práctica –el presente artículo tiene un propósito práctico–, espero que en las ciencias sociales no se siga discutiendo tanto sobre dónde se ubican sus límites, qué está incluido en las ciencias sociales y qué no, qué

debe considerarse estructura y qué no. En lugar de ello, sería mejor expresar, por medio de la investigación, los elementos (si los hay) que deberían orientar nuestra investigación, los temas que nos permitirían llegar a una convergencia preliminar. En mi opinión, esos elementos son la matematización, la reducción a (*réduction à*) lo local, la *longue durée*. Pero estoy abierto a escuchar lo que otros especialistas propongan [...]. Estas páginas son una invitación al debate. (Braudel, 1969a: 83)

El pasaje resulta llamativo por varias cuestiones. En primer lugar, está claro que lo que yo denominaría la reestructuración de las ciencias sociales es muy similar a lo que Braudel propone en el texto citado, que es el más teórico que escribió. Él dice que tiene un propósito práctico, y, por supuesto, toda su carrera demuestra cuán seriamente se ha tomado ese propósito. En segundo lugar, el texto es una invitación al debate, un debate para el que Braudel hace algunas sugerencias preliminares. Y, tercero, su propuesta de elementos para una convergencia atraviesa la divisoria epistemológica que ha marcado a las ciencias sociales durante 150 años. Propone una matematización, tan cara a los cientistas sociales, normalmente positivistas, que analizan cuantitativamente su objeto de estudio. Sugiere que debería haber un enfoque local específico, tan afín con las ideas de quienes critican más duramente a los positivistas cuantitativos. Y, por último, menciona la *longue durée*, a la que no presta atención ninguno de los dos grupos cuyas posturas se oponen.

El pasaje citado muestra un espíritu abierto, pero no se refiere al complejo tema de la resistencia. Dos años después, Braudel publicó un artículo sobre «la unidad y la diversidad de las ciencias sociales» en una revista dedicada a la educación superior (Braudel, 1969b). Allí comienza afirmando que no es la unidad de las ciencias sociales sino su diversidad lo que a primera vista llama la atención del observador. Parecen ser «patrias» (*patries*) distintas, que hablan lenguas diferentes y, por cierto, que se ubican en canales separados. En el artículo, Braudel critica casi por igual todos los aspectos de la estrechez mental, e insiste en que, si ha de haber convergencia, la definición de quiénes participarán debería ser muy amplia: «Sostengo que, para la construcción de nuestra unidad, nos interesa todo tipo de investigación, tanto la epigrafía griega como la filosofía, la biología de Henri Laugier y las encuestas de opinión, si son realizadas por alguien imaginativo y amplio (*homme d'esprit*) como Lazarsfeld. También nosotros necesitamos un concilio ecuménico» (Braudel, 1969b: 95).

Braudel concluye su artículo con la esperanza de que la Maison des Sciences de l'Homme, de la que luego sería presidente pero que aún no estaba en actividad, pudiera albergar a ese concilio ecuménico.

> Todas esas fuerzas y métodos nuevos están al alcance de la mano, pues hemos logrado reunir, quizás en un caso único en el mundo, los recursos académicos indispensables que provienen de todas las ciencias humanas «clásicas», algo muy valioso, sin lo cual no podría obtenerse ningún resultado importante. Aprovechemos esta situación doblando o triplicando la apuesta. Aceleremos el movimiento que, en el mundo entero, tiende a dirigirse hacia la unidad. Si es necesario, salteemos etapas siempre que sea posible e intelectualmente útil. Mañana puede ser demasiado tarde. (1969b: 96)

Revisemos su trabajo sobre historia y sociología. Braudel siempre asignó un lugar especial al análisis de la relación entre esas dos disciplinas clásicas, supuestamente con estilos opuestos. Su interés tomó la forma de una larga discusión con quien era el sociólogo más importante de Francia en ese momento, Georges Gurvitch, y Braudel escribió ese trabajo para un texto de sociología editado por Gurvitch (Braudel, 1969c).

La argumentación de Braudel es bastante categórica. A diferencia de Gurvitch, Braudel rechaza de plano la idea de que la historia y la sociología son disciplinas distintas y, en cambio, sostiene que constituyen «una única aventura de la mente; no son simplemente los dos lados de una tela sino la tela entera, con toda la complejidad de su trama» (1969c: 105). En ese artículo también concluye con una recapitulación: «Las ciencias sociales, las que me interesan, no pueden existir sin reconciliación, sin la práctica simultánea de nuestros diversos *métiers*. Enfrentar las ciencias sociales entre sí es fácil, pero todas esas peleas ya son cosa del pasado. Necesitamos oír otra canción».

De eso se trata. La interciencia es la totalidad de lo que se ha catalogado como ciencias sociales o ciencias humanas y, en verdad, no termina ahí. Son esas ciencias tomadas como un todo, no como una confederación de principados que defienden su dominio de los avances de la categoría incluyente, sino como una tela de trama compleja urdida con innumerables hebras. En una entrevista de 1984, Braudel comentó:

> Mi idea es que hay una única interciencia [...]. Si uno intenta unir en matrimonio la historia y la geografía, o la historia y la economía, pierde su tiempo. Uno debe hacer todo al mismo tiempo [...]. La interdisciplinariedad es el matrimonio legítimo entre dos disciplinas lindantes. Yo estoy a favor de la promiscuidad generalizada. Los devotos que hacen interciencia uniendo en matrimonio dos ciencias son demasiado prudentes. Lo que debe prevalecer es la inmoralidad: mezclemos todas las ciencias, incluso las tradicionales, la filosofía, la filología, etc., que no están tan muertas como creemos. (Braudel, 1984b: 22)

A Braudel no le interesa más que el diseño final. En 1960, nos instó a lograr una unión ecuménica, afirmando que mañana sería demasiado tarde. ¿Ya hemos llegado a ese mañana? A primera vista, así parece. Hoy, en las mismas instituciones que él creó y en las que trabajó, se ven pocos signos de la pasión de Braudel por crear una ciencia social única, de unión verdadera. ¿El panorama es más promisorio en Estados Unidos? La respuesta es no, y como prueba, reproduzco aquí parte de un texto publicado en septiembre de 1999 cuyo autor es un eminente historiador estadounidense, presidente de la Asociación Histórica Norteamericana [American Historical Association (AHA)], alguien que conoce Francia y *Annales* de cerca, porque es un reconocido historiador de Francia: Robert Darnton. Él escribió una «carta» dirigida a los miembros de la AHA que tituló «Lecciones de historia» (1999: 2-3). Aquí se reproducen sus palabras:

> Después de un siglo de grandes teorías, desde el marxismo y el darwinismo social hasta el estructuralismo y el posmodernismo, los historiadores hemos abandonado la creencia en leyes generales [...]. En cambio, hoy prestamos atención a lo particular y a veces hasta a lo microscópico (*microstoria*, como se dice en Italia), no porque pensemos que el universo se refleja en un grano de arena sino porque hemos desarrollado una gran sensibilidad a las complejidades que distinguen una sociedad o una subcultura de las demás [...].
>
> Por lo general, los historiadores no damos crédito a la noción de paralelismos en el pasado o descreemos de su existencia [...].
>
> Hace 20 años, los historiadores profesionales sucumbieron ante el encanto de la escuela *Annales*, un grupo de París que quería escribir una «historia total», estudiando los cambios que ocurren en la estructura de las sociedades a lo largo de períodos de tiempo prolongados. Aparentemente, ese esfuerzo olímpico ya no puede sostenerse [...].

¿Qué nos ofrece Darnton a cambio? Sostiene que el mundo está «cargado de significado, un significado que se construye con la experiencia del pasado». Así tenemos «perspectiva», pero parece que nadie escucha. La mayoría de los estudiantes universitarios «se apartan de la historia y se dedican a la economía, la política, la informática y otras variantes del análisis de sistemas».

No analizaré las falacias que aparecen en casi todas las líneas del texto de Darnton; solo diré que, en su discurso, es prácticamente el anti-Braudel. De hecho, esa parece ser su intención. Así, ya se ha completado el círculo: Febvre y Bloch fundaron *Annales* con el objetivo de combatir la *histoire historisante* de Seignobos y el establishment de los historiadores franceses. Y Darnton, en un *vieux jeu*

espectacular, nos retrotrae al punto de partida y afirma con afectación que no hay salida.

¿Hemos perdido en Francia, en Estados Unidos y en el mundo la oportunidad única de la que nos hablaba Braudel? Probablemente sí, pero quizá no del todo. Aun así, deberíamos analizar por qué el precipitado movimiento en dirección a una ciencia social histórica interdisciplinar, que Braudel no solamente promovía sino que pensaba que estaba en vías de concretarse, contradecía su optimismo. En primer lugar ha habido una postura defensiva de quienes, en diversos lugares de poder menor en la academia, se oponían a las buenas ideas por las razones equivocadas. Por supuesto, Braudel se daba cuenta de esto pues se había enfrentado con situaciones similares durante toda su carrera. Quizás él era menos proclive de lo que creemos a analizar las fuerzas externas a la academia que estaban sumamente interesadas en mantener la incapacidad de los cientistas sociales para explicar con profundidad analítica las realidades del mundo en que vivimos, fuerzas que, con su indudable poder, respaldaban la postura de los académicos conservadores.

Aun así, no podemos conformarnos con sostener que las esperanzas y las intenciones de Braudel en relación con las ciencias sociales no se concretaron simplemente por la acción de sus oponentes. Ellos han logrado menos de lo que nosotros, y ellos mismos, creemos. Pensemos en lo que ha ocurrido en las estructuras del saber desde 1960. En primer lugar, debemos mencionar la revolución mundial de 1968, cuya principal consecuencia en la arena política está íntimamente relacionada con su efecto más importante en el mundo académico.

En la arena política, esa revolución significó el fin del consenso liberal mundial, cuyo punto culminante se observó en el período posterior a 1945, materializado en la creencia en las certezas del progreso, la inevitabilidad de la convergencia socioeconómica de los pueblos del mundo y el papel central de la reforma del Estado en la consecución de esos fines. Al dar por tierra con ese consenso, la revolución mundial permitió el resurgimiento de fuerzas tanto conservadoras como radicales genuinas. De modo que terminó con el conformismo embrutecedor imperante en política y en el ámbito intelectual, pero sin reemplazar el consenso antiguo con ninguna visión integradora nueva que tuviese un dominio claro. La arena política se ha transformado en un mundo de gran confusión que genera un enorme rechazo popular a la legitimidad de las estructuras del Estado. Este es un elemento de gran importancia en la crisis estructural general de nuestro sistema-mundo. Así hemos llegamos a una bifurcación caótica con todas sus incertidumbres intrínsecas respecto de lo que puede seguir más adelante.

El impacto en las estructuras del saber de esas tensiones de la economía política del sistema-mundo fue inmediato y profundo. La visión que tenía Braudel de la interciencia que se avecinaba era correcta en esencia, pero él no tuvo en cuenta las perturbaciones desestabilizadoras de la crisis en el sistema-mundo, una crisis sobre la que comenzó a escribir a partir de 1973 y que lo ocupó en los últimos años de su vida.

Para saber qué ha ocurrido en el ámbito académico, debemos retroceder en el tiempo y saber cómo ha llegado ese ámbito a la situación que Braudel, en sus primeros escritos, trataba de reorientar desde la base. La historia empieza en el siglo XIX con la creación del sistema universitario moderno en Europa occidental y Estados Unidos y su difusión posterior al resto del mundo. El sistema es una estructura de académicos profesionales que reciben salario, organizado en subunidades denominadas departamentos, de acuerdo con lo que se denomina disciplinas. Es necesario recordar que no hace mucho tiempo, en 1850, esa modalidad no existía.

En realidad, los distintos departamentos que constituyen el núcleo central de la universidad, lo que en Estados Unidos se conoce por lo general como «artes y ciencias», las disciplinas que otorgan doctorados como el punto culminante de la capacitación de los estudiantes, se organizan bajo superdominios o facultades. Casi siempre hay dos facultades y, a veces, tres. Prácticamente en todas las universidades hay una facultad de ciencias naturales y una facultad de humanidades (el nombre puede presentar ligeras variaciones). En algunas universidades hay una tercera facultad: la de ciencias sociales o humanas. Braudel luchó por que se fundara una facultad de esa clase en la Sorbona. Como no lo logró, puso sus esperanzas en que la VI^{e} Section y en la Maison des Sciences de l'Homme ejercieran una función equivalente.

¿Por qué existen esas dos (o tres) facultades? ¿Por qué no una? Antes del siglo XIX, había solo una, que se llamaba facultad de filosofía (por lo que, hoy en día, el título de mayor jerarquía, incluso en los departamentos de física, suele ser el de doctor en filosofía). La idea de que una única facultad se dividiera en dos (ciencias y humanidades) es producto del divorcio entre ciencia y filosofía, y de la reificación de la ciencia moderna como un método separado, una teoría del saber distinta de la filosofía, el único camino (según la opinión de los científicos) a la verdad. La ciencia, tal como se la definía, era algo más que otra forma del saber. Era la antifilosofía, porque la filosofía se dedicaba a la especulación y, por lo tanto, no podía aseverar que su producto tuviese que ver con la verdad.

Ese razonamiento moderno fue la culminación de un largo proceso que inspiró al pensamiento europeo durante los inicios de la era moderna, la marcada ubicación de la teología en un gueto porque se la consideraba irrelevante para el conocimiento del mundo natural, y la reducción de la noción de causación de las cuatro categorías aristotélicas solo a la de causa eficiente. No me explayaré aquí sobre esta cuestión; no obstante, mencionaré que tales conceptos constituyeron el fundamento de la división de las universidades en dos facultades que representaban epistemologías rivales e incluso contradictorias.

La ciencia era universalista y aseguraba que había leyes que regían el mundo natural que eran verdaderas en todo tiempo y espacio, y que el objeto del investigador era descubrir y demostrar esas leyes. Se trataba de un proceso acumulativo. Se consideraba que esas leyes eran lineales, deterministas, reversibles en el tiempo, y que cuanto más generales y sintéticas fuesen, mejor. En cambio, las humanidades eran particularistas y su interés estaba en los valores éticos y estéticos. Si bien había algunas voces que sugerían que esos valores eran generales (por ejemplo, el imperativo categórico kantiano), en realidad, su expresión tomaba un número infinito de formas, y el objeto de los académicos era comprender esas formas diversas por medio de la hermenéutica. No era posible inferir una situación de otra, pues cada una de ellas era el resultado de su propia historia.

En los dos últimos siglos, hemos construido otras estructuras académicas siguiendo el supuesto de que los elementos del par (ciencia y filosofía) no se encontrarían nunca. Se trataba de las «dos culturas», entre las que las ciencias sociales (o humanas) quedaron atrapadas. Las distintas disciplinas tendían a tomar partido en el gran debate epistemológico. Las denominadas disciplinas nomotéticas (en particular la economía, la ciencia política y la sociología) eran científicas, o al menos cientificistas. La antropología, los estudios orientales y la historia se inclinaban más al humanismo, o a las epistemologías hermenéuticas. Hacían hincapié en la variedad de las conductas humanas, no en su similitud.

Braudel trató de acortar la brecha entre las ciencias sociales –tarea en la que no estaba solo–, de afirmar que las dos epistemologías estaban equivocadas; quería convocar a la reunificación o, como solía decir, a un congreso ecuménico. Si hoy parece que ha fracasado, eso se debe a que obtuvo resultados muy positivos, logró mucho apoyo y eso generó una reacción contra lo que se consideraba las herejías de Braudel en Francia, Estados Unidos y muchos otros sitios. Pero los más acérrimos contendientes no pueden hacer nada más que repetir la vieja cantilena para que no se escuche la nueva música. La «carta»

de Darnton no es más que una variación de los viejos temas «humanísticos».

Mientras tanto, hubo dos importantes avances intelectuales, ninguno de los cuales se hizo notar sino hasta después de 1958-1960. Por un lado, dentro de las ciencias naturales y la matemática, surgió un nuevo movimiento intelectual que hoy se conoce como las ciencias de la complejidad. Los representantes de las ciencias naturales que se han inscripto en ese movimiento desafían la epistemología baconiana-cartesiana-newtoniana clásica, codificada en el siglo XIX por Laplace. Rechazan el determinismo, la linealidad, la reversibilidad temporal y el eterno retorno al equilibrio. Sostienen que no solamente los hombres deben analizarse en función de la «flecha del tiempo», sino también los átomos y las galaxias. Afirman que el universo es intrínsecamente incierto y que, por lo tanto, hay creatividad en el funcionamiento de toda la materia. Ilya Prigogine ha extendido el llamado de Braudel al ecumenismo. No solo busca reconciliar la historia con la sociología; también la historia con la física. Recordemos, por ejemplo, el congreso de 1994, «Con Darwin al di là di Cartesio: la concezione "storica" della natura e il superamento delle "due culture"» (Con Darwin y más allá de Descartes: la concepción «histórica» de la naturaleza y la superación de las «dos culturas»), organizado por los departamentos de historia y de física de la Universidad de Pavía, en el que Prigogine fue la figura central. No se trata de la vieja idea del Círculo de Viena de que el conocimiento debía reunificarse por medio de la aceptación general de la primacía y la legitimidad única de la ciencia newtoniana. Más bien se trata de un acto de estrechar la mano entre iguales. Las ciencias naturales necesitan volver a recorrer sus caminos incorporando el saber acumulado por los historiadores.

Y en los últimos 30 años ha surgido dentro las humanidades ese movimiento fuerte y controvertido al que llamamos estudios culturales, un movimiento que se comprende bastante poco, en parte porque ni siquiera los que se dedican a eso saben a ciencia cierta de qué se trata. El propósito fundamental de los estudios culturales no es una especie de destrucción nihilista del saber, el absoluto relativismo solipsista de unos pocos extremistas. En cambio, la misión histórica del movimiento es doble. Por un lado, ha demostrado que los cánones del buen gusto entronizados por muchos de los que se dedican a las humanidades son construcciones sociales y, por lo tanto, verdaderamente particularistas. Y, por otro lado, el hecho de que los cánones particularistas hayan sido presentados como leyes universales es producto de las jerarquías desiguales del sistema-mundo moderno, y ha servido para mantener dentro del sistema a los que ocupan posiciones de poder.

Prestemos atención a los hechos. En el momento en que Braudel escribía sus textos, las ciencias sociales todavía luchaban por conseguir su lugar de legitimidad dentro de la universidad (recordemos que él no pudo crear una facultad de ciencias sociales en la Sorbona) y se debatían entre los discursos en pugna de los dos superdominios, cada uno de los cuales sostenía «el que no opta por nosotros no vale nada». En medio de este escenario, Braudel predicaba la reunificación de las ciencias sociales. El suyo era un llamado a la reflexión inteligente y también a la autoconfianza. No era necesario medir las ciencias sociales con la vara de parámetros espurios, fueran estos los de la ciencia o los de las humanidades.

No obstante, en la actualidad, y como consecuencia del surgimiento de esos dos vigorosos movimientos, las ciencias de la complejidad y los estudios culturales, esas «fuerzas jóvenes» celebradas por Braudel, que están ubicadas en ambos terrenos, describen un movimiento centrípeto hacia el centro del campo, donde están las ciencias sociales, en lugar de apartarse por medio de un movimiento centrífugo, que fue el que primó durante tanto tiempo. Es cierto que esas «fuerzas jóvenes» no están exentas de oposición. Quienes sienten nostalgia por épocas pasadas, los defensores de un statu quo estéril, quienes temen al cambio creativo se escandalizan, declaran guerras científicas y culturales, y pretenden intimidarnos para que nos callemos.

Esa clase de académicos trata de pasar por alto el llamado de Braudel a adoptar una noción de interciencia en Francia, en Estados Unidos, y en el resto del mundo. Como estamos atravesando un período de transición en el cual el futuro es incierto, no diré que esos académicos no van a triunfar, pero puede ser que no triunfen. Todo depende de nosotros. Y la batalla que se libra dentro de la arena académica es una parte esencial de la batalla más amplia que se disputa dentro del sistema-mundo, una batalla de cuyo resultado depende la clase de sistema-mundo que crearemos para el futuro. Haremos una contribución a esa lucha solamente si la apreciamos con lucidez y no dejamos que el árbol de los irrelevantes *vieux jeux* no nos deje ver el bosque. Deberíamos volver a los tres elementos que proponía Braudel, que permitirían una convergencia preliminar de las ciencias humanas: matematización, reducción a lo local y *longue durée*. Desde ese punto, podríamos avanzar hacia una reformulación más compleja de una epistemología común a todas las prácticas relacionadas con el saber. No será una tarea fácil y llevará tiempo.

5

El tiempo y la duración

El medio no excluido, o reflexiones sobre Braudel y Prigogine

Aunque los debates epistemológicos son eternos, hay momentos en los que alcanzan una intensidad superior a la habitual, y en las últimas décadas del siglo XX entramos en uno de esos momentos. La ciencia parece estar, se dice que está, en la mira, y la racionalidad, la modernidad y la tecnología también. Algunos consideran que esta es una crisis de la civilización, en particular de la civilización occidental; incluso piensan que es el fin de la noción de mundo civilizado. Siempre que los defensores de las nociones intelectuales dominantes se retuercen de dolor en lugar de pasar por alto lo que dicen sus críticos o de responderles con tranquilidad y (me atrevo a sugerir) racionalidad, es tiempo de apartarse y hacer una evaluación menos apasionada del debate.

Durante dos siglos como mínimo, la ciencia ocupó un lugar de prestigio, fue el camino más legítimo y hasta el único camino legítimo a la verdad. Dentro de las estructuras del saber, ese lugar se ha santificado gracias a la creencia de que hay «dos culturas» incompatibles –la de la ciencia y la de la filosofía (o las letras)– a las que se ha ubicado en una estructura jerárquica. En consecuencia, las universidades del mundo han separado las dos culturas en facultades distintas. Si bien la estructura formal de las universidades muestra que las dos facultades tienen la misma importancia, los gobiernos y las empresas no dudaron en manifestar su preferencia: las inversiones fuertes se han dirigido al sector científico, mientras que las humanidades solo han gozado de una cierta tolerancia.

La idea de que la ciencia es distinta de la filosofía y que las dos son antagónicas, el así llamado divorcio entre ambas, es relativamente nueva. Es el producto final del proceso de secularización del saber que se asocia con el sistema-mundo moderno. Así como la filosofía desplazó a la teología como base de los enunciados de verdad a fines de la Edad Media, la ciencia desplazó a la filosofía a fines del siglo XVIII. Por «ciencia» se entiende una versión muy particular de la ciencia, la que se relaciona con Newton, con Francis Bacon y con Descartes. La mecánica newtoniana postuló una serie de premisas y proposiciones que se volvieron canónicas en nuestro mundo moderno: los sistemas son lineales, están determinados a priori y tienden al equilibrio. El saber es universal y puede expresarse por medio de leyes sencillas. Y los procesos físicos son reversibles. Esta afirmación es la que aparenta estar más alejada de la intuición, porque de acuerdo con ella, las relaciones fundamentales son inamovibles y el tiempo es, por lo tanto, irrelevante. Sin embargo, es esencial para que otros aspectos del modelo newtoniano sigan teniendo validez.

Así, en términos de ese modelo, «tiempo y duración» no pueden ser un tema esencial, al menos no pueden ser un tema del que se ocupen los científicos. ¿Cómo es posible? Para poder comprender esto, es necesario considerar la historia de los debates epistemológicos durante los siglos XIX y XX.

Comencemos por las ciencias sociales. El concepto se ha creado hace poco tiempo, más precisamente, en el siglo XIX. Se refiere a un cuerpo de saber sistemático sobre las relaciones sociales humanas que se formuló y se institucionalizó en estos dos siglos. En la división del saber en dos culturas, las ciencias sociales se insertaron en el medio. Conviene hacer notar que la mayor parte de los cientistas sociales no han hecho esa inserción deliberadamente, no proclamaron la legitimidad (ni la superioridad) de una tercera cultura, sino que se insertaron en el medio con dificultad, incómodos y con sus filas divididas. Los cientistas sociales siempre han discutido si las ciencias sociales estaban más cerca de las ciencias naturales o de las humanidades.

Quienes consideraban que las ciencias sociales eran nomotéticas, es decir que buscaban leyes universales, por lo general sostenían que no había diferencias metodológicas intrínsecas entre el estudio científico de los fenómenos sociales y el estudio de los fenómenos físicos. Para ellos, las diferencias eran extrínsecas y, como tales, aunque difíciles de salvar, serían transitorias. Según esta idea, los sociólogos eran físicos newtonianos en potencia, a los que algún día podrían alcanzar si avanzaban por un camino que incluyera la reproducción de las premisas teóricas y las técnicas empíricas de esas disciplinas más antiguas y

prestigiosas. Desde este punto de vista, el tiempo (la historia) tenía poca importancia para la ciencia social nomotética, igual que para la microbiología o la física de sólidos. Lo que realmente importaba era la posibilidad de reproducir los datos y la calidad de los axiomas de la teoría.

En el otro extremo del espectro de las ciencias sociales se ubicaban los historiadores idiográficos, que sostenían que los actos sociales humanos son irrepetibles y por ello no susceptibles de grandes generalizaciones aplicables a lo largo del tiempo y del espacio. Los historiadores idiográficos ponían el acento en la secuenciación diacrónica –la historia como historias, como relatos– y en la estética del estilo literario. Sería exagerado decir que descartaban el tiempo de plano, ya que de hecho hacían hincapié en la diacronía, pero su tiempo era un tiempo exclusivamente cronológico. No se ocupaban de la duración, puesto que esta solamente se define por abstracción, por generalización, y por una cronosofía. Por lo general, esos académicos preferían denominarse humanistas e insistían en ubicarse en la facultad de letras para mostrar su desdén por la ciencia social nomotética.

Sin embargo, hasta esos historiadores humanistas e idiográficos cayeron en la idolatría de la ciencia newtoniana. Más que a las generalizaciones (y por lo tanto, a la ciencia), ellos le temían a la especulación (y por lo tanto, a la filosofía). Eran newtonianos *malgré soi.* Concebían el fenómeno social como atómico por naturaleza. Sus átomos eran los «hechos» históricos, hechos que estaban registrados en documentos escritos, ubicados principalmente en archivos. Los historiadores idiográficos eran empiristas a ultranza. Se aferraban a la observación de los datos en primerísimo plano y a la reproducción fidedigna de los mismos. El primer plano solía ser una pequeña escala espacial y temporal. De modo que estos historiadores humanistas también eran historiadores positivistas y casi ninguno encontraba contradicciones entre los dos rasgos.

Esa definición de la tarea de los historiadores se volvió cada vez más dominante en el mundo académico entre 1850 y 1950, aunque tuvo sus críticos. Una de las principales corrientes críticas tuvo sede en Francia, en la publicación *Annales*, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch. En una carta de 1933 dirigida a Henri Pirenne, quien compartía con ellos la disconformidad con la historia positivista y ejerció una profunda influencia en la escuela de *Annales* (véase Lyon y Lyon, 1991), Lucien Febvre se refiere a un libro de Henri Segnobos como una obra con un «viejo atomismo fuera de moda, por su respeto ingenuo de los "hechos", de los hechos puntuales, por ser una colección de hechos puntuales que pareciera que existen "por sí mismos"». Pero la

instancia más clara y completa de la crítica a la modalidad dominante del trabajo histórico la hizo en 1958 Fernand Braudel, que continuó con la tradición de la escuela de *Annales* a partir de 1945 (Braudel, 1969a). Al análisis de ese texto dedicaré los párrafos que siguen.

El título del artículo es «La historia y las ciencias sociales. La *longue durée*». Si hay una frase que resume el interés y la contribución de Braudel, esa frase es *longue durée*. La frase corresponde a la duración a la que nos referimos aquí, aunque la de Braudel en general no se traduce cuando se hace referencia a ella en los textos escritos en inglés. Se trata de un término polémico, pues Braudel trata de atacar la práctica dominante de los historiadores que concentran su energía en registrar hechos o sucesos del corto plazo, práctica que él denomina (siguiendo a Paul Lacombe y a François Simiand) *l'histoire événementielle*, cuyo equivalente en castellano sería «historia episódica».

Para Braudel, el conjunto de «pequeños detalles» (algunos, muy iluminadores y otros, un tanto oscuros) que constituían el grueso de la historia tradicional (que casi siempre es historia política) es solo una parte de la realidad, y de hecho, solo una pequeña parte. Braudel comenta que la ciencia social nomotética «se horroriza por los sucesos. Y no sin razón: el tiempo breve es el más caprichoso, el de duración más engañosa» (Braudel, 1969a: 46). Esta evaluación es la *boutade* más famosa de *El Mediterráneo*: «Los acontecimientos son polvo» (1966, II: 223).

Así, al tiempo cronológico de los acontecimientos, Braudel contrapone la duración, *la longue durée*, con la que él asocia el término «estructura», que define con precisión: «El análisis social entiende por "estructura" algo organizado, coherente, unas relaciones relativamente fijas entre realidades y grupos sociales. Para los historiadores, una estructura es, sin duda, algo ensamblado, una arquitectura, pero más aún, una realidad afectada ligeramente por el tiempo y mantenida durante un largo período [...]. Todas las estructuras son simultáneamente soportes y obstáculos» (1969a: 50).

En contraposición con un tiempo que está ahí, un parámetro físico externo, Braudel presenta la pluralidad de los tiempos *sociales*, tiempos que se crean y, una vez creados, ayudan a organizar la realidad social y ponen límites a la acción social. Pero habiendo advertido de las limitaciones y las equivocaciones de *l'histoire événementielle*, agrega que los historiadores no son los únicos que están equivocados: «Seamos justos. Si bien hay quienes pecan por centrar su análisis en los acontecimientos, la historia, a pesar de ser la mayor culpable, no es la única: todas las ciencias sociales cometen ese mismo error» (1969a: 57).

Según Braudel, parece que la ciencia social nomotética no es más virtuosa que la historia idiográfica en este aspecto. Braudel centra el análisis en la búsqueda de Lévi-Strauss de las relaciones sociales que acompañan toda interacción social, un conjunto de células elementales simples y misteriosas (átomos) que el científico debería buscar para «traducirlas a código Morse, sea cual fuere la lengua» (1969a: 71). Braudel se opone a esa idea, asegura que eso no es lo que él quiere decir con *longue durée*, sino todo lo contrario:

> Volvamos a introducir la duración en nuestros trabajos. He dicho que los modelos tenían duración variable. El tiempo del que hablan es válido siempre que represente una realidad particular [...]. He comparado los modelos con los barcos. Los naufragios son quizás el momento más significativo [...].
>
> ¿Me equivoco si pienso que los modelos de la matemática cualitativa [...] no los lleva a buen puerto, sobre todo porque circulan por una sola de las numerosas rutas del tiempo, la de la duración larga, *muy larga,* protegidos de todos los accidentes, movimientos cíclicos y rupturas? (1969a: 71-72)

Así, según Braudel, la búsqueda de lo infinitamente pequeño (práctica de los historiadores idiográficos) y la de la duración no ya larga sino *muy* larga (práctica de los cientistas sociales nomotéticos) –Braudel afirma que la duración muy larga, «si existe, no puede ser sino el tiempo de los sabios» (1969a: 76)– tienen el mismo defecto. El texto concluye con dos afirmaciones. Por un lado, hay múltiples tiempos sociales que se entrecruzan y deben su importancia a una especie de dialéctica de duraciones. Y, por otro lado, ni el acontecimiento efímero y microscópico ni el concepto dudoso de realidad eterna pueden ser la base de un análisis lúcido. Debemos ubicarnos sobre lo que yo llamaría el medio no excluido –tiempo y duración, un particular y un universal que son al mismo tiempo ambos y ninguno– si queremos llegar a una comprensión significativa de la realidad.

Braudel consideraba que la historia privilegiaba el tiempo (un determinado tiempo) sobre la duración, mientras que él quería reinsertar la *longue durée* como herramienta epistemológica clave de las ciencias sociales. Prigogine considera que la física tradicional privilegia la duración (una determinada duración) sobre el tiempo, y propone reintegrar la flecha del tiempo como herramienta epistemológica clave de las ciencias naturales.

Aquí también convendría referirse a la historia de esa controversia con el fin de comprender el debate. La historia de las ciencias naturales de los últimos dos siglos es un tanto diferente de la de las ciencias

sociales. La ciencia newtoniana ha recorrido una trayectoria constante, por lo menos desde el siglo XVII, en términos de constructo intelectual y de ideología para la organización de la actividad científica. Hacia comienzos del siglo XIX, adquirió estatus de canon (y de libro de texto, si se quiere) gracias a Laplace. Muchos científicos creían que la teorización de la ciencia había llegado a su fin y que lo único que les quedaba por hacer era ocuparse de aclarar algunos detalles menores y seguir utilizando el saber teórico con objetivos prácticos.

Pero, como ya sabemos, o como deberíamos saber, la teorización (igual que la historia) nunca concluye porque, en un sentido cósmico, todo saber es transitorio, a pesar de lo válido que parezca en un momento determinado, porque está vinculado a las condiciones sociales en las que se adquirió y se construyó. De hecho, la ciencia newtoniana se topó con realidades físicas difíciles de explicar, y a finales del siglo XIX, cuando Poincaré demostró la imposibilidad de resolver el problema de los tres cuerpos, se vio en problemas, si bien la mayoría de los científicos no estaban dispuestos a admitirlo.

No fue sino hasta la década de 1970 que el desacuerdo con la mecánica de Newton como paradigma indiscutido para toda la actividad científica fue tan amplio que se puede hablar de un movimiento intelectual dentro de las ciencias naturales cuya importancia desafió la postura dominante, poco cuestionada hasta ese momento. El movimiento ha recibido distintos nombres, pero en aras de la brevedad, aquí se hará referencia a él como «ciencias de la complejidad». Una de las figuras centrales del mismo fue Ilya Prigogine, que recibió el Premio Nobel por su trabajo sobre estructuras disipativas. Adoptaré como propio el título de su reciente libro, *El fin de las certidumbres*, que lleva por subtítulo *Tiempo, caos y las leyes de la naturaleza* (1997). Así como puede tomarse la frase *longue durée* para indicar la idea central de Braudel, lo mismo puede hacerse con «la flecha del tiempo» (frase que Prigogine tomó de Arthur Eddington pero que hoy se asocia con aquel) para indicar el interés principal de Prigogine.

Como punto de partida de su libro, Prigogine reproduce las conclusiones a las que llegó, junto con Isabelle Stengers, en su trabajo anterior, *La nueva alianza*:

> 1. Los procesos irreversibles (relacionados con la flecha del tiempo) son tan reales como los procesos reversibles descriptos en las leyes fundamentales de la física; son mucho más que meras aproximaciones a las leyes fundamentales.
>
> 2. Los procesos irreversibles desempeñan una función constructiva fundamental en la naturaleza. (Prigogine, 1997: 27)

Según Prigogine, la mecánica newtoniana describe sistemas dinámicos estables, pero así como para Braudel *l'histoire événementielle* describe una parte, y una parte pequeña, de la realidad histórica, para Prigogine, los sistemas dinámicos estables son una parte, y solo una pequeña parte, de la realidad física. En los sistemas inestables, la mínima variación de las condiciones iniciales, que siempre y necesariamente son particulares, produce resultados muy distintos. El efecto de las condiciones iniciales era irrelevante para la física newtoniana.

Y así como para Braudel los efectos de la *longue durée* son más claros en estructuras macroscópicas que en estructuras microscópicas, para Prigogine «por cierto, la irreversibilidad y la probabilidad son más conspicuas en la física macroscópica» (1997: 45). Por último, así como para Braudel los «acontecimientos son polvo», para Prigogine, «en las interacciones *transitorias* [...] los factores difusivos son despreciables» (1997: 44). La situación, en cambio, es diferente en la *longue durée* de Braudel, pues según Prigogine: «En resumen, en las interacciones *persistentes* los factores difusivos se vuelven dominantes» (1997: 54).

Para Braudel, existen múltiples tiempos sociales, y solamente para la duración *muy* larga (una duración que según él, «si existe, no puede ser sino el tiempo de los sabios») rigen las leyes verdaderamente universales. Una ciencia social nomotética como esta supone la ubicuidad del equilibrio, tal como lo hace la física newtoniana. En relación con esta presunción, Prigogine sostiene: «Las leyes naturales son *universales* cuando se las aplica a situaciones que tienden al equilibrio, pero cuando las situaciones se alejan del equilibrio, esas leyes se vuelven dependientes de los mecanismos particulares [...]. La materia adquiere nuevas propiedades cuando está lejos del equilibrio [...]. La materia se vuelve más "activa"» (1997: 65). A Prigogine no le horroriza hablar de una naturaleza activa, sino todo lo contrario: «Es precisamente porque somos al mismo tiempo "actores y espectadores", por citar a Bohr, que podemos aprender algo sobre la naturaleza» (1997: 150).

No obstante, existe una diferencia importante entre Braudel y Prigogine, y es el punto de partida de cada uno. Braudel se opuso a una visión dominante de la historia que no tenía en cuenta la estructura, es decir la duración. Prigogine se opuso a una visión dominante de la física que no consideraba las situaciones alejadas del equilibrio y las consecuencias de la singularidad de las condiciones iniciales, es decir el tiempo. Por eso, Braudel recurre al concepto de *longue durée* y Prigogine, al de la flecha del tiempo. Pero así como Braudel no abandona la visión de *l'histoire événementielle* para adoptar la *très longue durée* (concepto que no remedia los males del anterior) sino que elige el medio no excluido entre ambos, Prigogine no pretende renunciar al tiem-

po reversible para caer en las garras de una concepción que postule la imposibilidad de orden y explicación.

Así, el medio no excluido de Prigogine se denomina caos determinista: «En realidad, las ecuaciones de movimiento siguen siendo deterministas, como en la dinámica newtoniana, incluso si un resultado particular parece ser aleatorio» (1997: 31). Aunque quizá se trate de algo más que «parece ser», porque él también afirma que «las probabilidades [...] adquieren un significado dinámico intrínseco» (1997: 35). Por eso sostengo que esta postura está situada en el medio no excluido. Sin duda, se trata del medio: «Hemos tratado de transitar un camino estrecho bordeado por dos concepciones que llevan a la alienación: un mundo regido por leyes deterministas que no da lugar a lo novedoso y un mundo regido por un Dios que juega a los dados, donde todo es absurdo, no causal e incomprensible» (1997: 187-188).

El propio Prigogine se refiere a lo anterior como «una descripción "intermedia"» (1997: 189), pero no elogia los méritos de la *aurea mediocritas* solamente, sino los del medio no excluido, un caos determinista y un determinismo caótico en el que el tiempo y la duración son centrales y están en constante construcción y reconstrucción. Podría no tratarse de un universo más simple que el que la ciencia clásica creía describir, sino de uno más cercano a un universo real, más difícil de conocer que el que percibíamos antes pero al que vale más la pena conocer, más relevante para nuestras realidades sociales y físicas y, en definitiva, uno que trae más esperanzas en la esfera moral.

Concluiré este capítulo con dos citas. La primera es del gran académico belga Henri Pirenne, que afirma en su artículo «La tâche de l'historien» (La tarea del historiador), escrito especialmente para un manual sobre métodos en ciencias sociales publicado en Estados Unidos:

> Todo constructo histórico [...] se basa en un postulado: el de la identidad de la naturaleza humana a través de los siglos [...].
>
> [Aun así] [...] se requiere solamente un momento de reflexión para darse cuenta de que cuando dos historiadores analizan el mismo material no lo hacen del mismo modo [...]. Por eso la síntesis histórica depende en gran medida de la personalidad del autor y también de su entorno religioso, nacional y social. (Pirenne, 1931: 16, 19-20)

La segunda cita corresponde al filósofo estadounidense Alfred North Whitehead:

> La ciencia moderna ha impuesto en la humanidad la necesidad de deambular. Su pensamiento y su tecnología progresistas hacen que la transición a través del tiempo, de generación en generación, sea una verdadera

migración por mares de aventura que no figuran en los mapas. El beneficio del deambular consiste en que es peligroso, y se requiere habilidad para sortear los peligros. Es de esperar, entonces, que el futuro revele nuevos peligros, porque son propios de él, y uno de los méritos de la ciencia es preparar al futuro para enfrentar esos peligros. (Whitehead, 1948: 125)

He comenzado este capítulo diciendo que hoy la ciencia está en la mira, pero no es exactamente así. Lo que está en la mira es la ciencia newtoniana, el concepto de las dos culturas, de la incompatibilidad entre la ciencia y las humanidades. Se está construyendo una visión renovada de la *scientia*, que es una visión renovada de la *philosophia*, cuya pieza central, epistemológicamente hablando, no es solo la posibilidad sino la necesidad de ubicarse en el medio no excluido.

6

El itinerario del análisis de los sistemas-mundo o cómo resistirse a la construcción de una teoría

Para la mayoría de las personas, el término «teoría» evoca un conjunto de ideas interconectadas que se caracterizan por la claridad, la coherencia y la rigurosidad, y de las que pueden derivarse explicaciones de la realidad empírica. Sin embargo, el término indica también el final de un proceso de generalización, y por lo tanto una clausura, aunque solo sea provisional. Cuando se construyen explicaciones plausibles o adecuadas de fenómenos complejos, anunciar que se llegó a la formulación de una teoría a menudo conduce a la finalización prematura de la actividad científica, y por ende puede resultar contraproducente. Cuanto más complejo es un fenómeno, mayor es la probabilidad de que esto suceda. En tales casos, muchas veces es mejor explorar la realidad empírica sobre la base de intuiciones teóricas pero sin que estas actúen como una limitación. Como esto es lo que seguramente sucede en la explicación de los sistemas históricos, fenómenos de gran escala y a largo plazo, hace tiempo que me resisto a la denominación *teoría* de los sistemas-mundo para describir el trabajo que realizo, e insisto en que me he dedicado, en cambio, a su *análisis*. Lo que sigue es el relato del itinerario y el desarrollo de una no teoría, a la que denomino análisis de los sistemas-mundo.

En mi caso, el relato comienza en la década de 1950, cuando ingresé en el programa de posgrado en sociología de la Universidad de Columbia. Mi principal interés empírico era la política contemporánea estadounidense y mundial. En aquel entonces, el departamento de

sociología de Columbia era considerado el baluarte del funcionalismo estructural, y estaba especialmente orgulloso de consagrarse a investigaciones que combinaban la teorización de Robert K. Merton con los enfoques metodológicos de Paul F. Lazarsfeld. Lo que no siempre se señala es que Columbia era también el centro de un nuevo e importante subcampo de la sociología: la sociología política (Wallerstein, 1995c). En esos años, el cuerpo docente (incluyendo profesores invitados) estaba compuesto por S. Martin Lipset, Daniel Bell y Johan Galtung, todos académicos destacados en el ámbito de la sociología política, además de Robert S. Lynd, C. Wright Mills, Herbert Hyman, Ralf Dahrendorf, Daniel Lerner y Lazarsfeld, todos ellos investigadores en sociología política, aunque con otras denominaciones.

La sociología política era un campo fértil en pleno crecimiento. Uno de los primeros comités de investigación de la recientemente creada Asociación Internacional de Sociología tomó la sociología política como tema. El Consejo de Investigación en Ciencias Sociales subvencionó un proyecto de largo aliento a través de su Comité de Política Comparada. Se me hizo evidente que tenía que dedicarme a la sociología política.[1]

Sin embargo, en algún sentido yo no era el sociólogo político típico. No creía que la Guerra Fría entre el «mundo libre» occidental y el «mundo comunista» soviético fuera el principal enfrentamiento político en el escenario posterior a 1945. El principal conflicto era el que oponía a las naciones industrializadas con lo que se dio en llamar el Tercer Mundo,[2] también denominado lucha entre el centro y la periferia, y luego, entre el Norte y el Sur. Por ese motivo, elegí estudiar el cambio social contemporáneo en África.[3] La década de 1950 fue un período en que el mundo occidental por primera vez tomó en serio lo que sucedía fuera de su propio reducto. La Conferencia de Bandung de 1955, que reunió estados independientes de Asia y África, fue una instancia de autoafirmación del mundo no occidental, que reclamó una participación plena en la política mundial. Y 1960 fue el Año de África, el año en que 16 estados africanos obtuvieron su independencia; fue también el año de la crisis del Congo, que condujo a la intervención abierta de las Naciones Unidas en su guerra civil, una guerra civil plagada de interferencias externas.

En el año 1960 conocí a Frantz Fanon, un autor al que leía desde hacía tiempo y cuyas teorías tuvieron una influencia importante en mi trabajo. Fanon era un psiquiatra de Martinica que se convirtió en militante del Frente de Liberación Nacional de Argelia. Su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas* (publicado originalmente en francés en 1952), trata sobre el impacto psíquico de la dominación blanca en los

negros. El libro volvió a circular y se reeditó en la década de 1990, y todavía se considera de enorme pertinencia para los debates contemporáneos acerca de la identidad. Sin embargo, la obra que le dio fama mundial fue su cuarto y último libro, *Los condenados de la tierra* (publicado en francés en 1961, con prefacio de Jean-Paul Sartre, justo antes de que Fanon muriera de leucemia a edad temprana). En cierto modo, el libro se convirtió en el manifiesto de los distintos movimientos de liberación nacional del mundo, así como del Poder Negro de Estados Unidos.

En la mejor tradición de Freud y Marx, Fanon buscó demostrar que ciertos aspectos que parecen irracionales, en particular el uso que esos grupos hacían de la violencia, eran, en el fondo, muy racionales. El libro no era un mero llamado a la acción con el fin de encender la polémica, sino el producto de una investigación en ciencias sociales de carácter reflexivo, que hacía hincapié en un análisis cuidadoso de la base social de la racionalidad. En esa época, yo escribí varios artículos con la intención de explicar y defender la obra de Fanon (Wallerstein, 1968, 1970, 1979) y volví a ocuparme del tema en mi discusión acerca de Freud y la racionalidad de mi discurso como presidente de la Asociación Internacional de Sociología, en 1998 (Wallerstein, 1999).

La década de 1960 fue un período de sucesivas declaraciones de independencia en África. También fue la época de las primeras dificultades postindependentistas, reflejadas no solo en la crisis del Congo sino también en los sucesivos golpes militares. Como yo me dedicaba a analizar la escena contemporánea, constantemente me invitaban a explicar esos nuevos acontecimientos. Hubo un momento en que sentí que estaba a la caza de titulares y que ese no era el papel adecuado para un cientista social. En 1965, mientras realizaba un trabajo de campo sobre el movimiento para la unidad africana, decidí probar un nuevo enfoque, de mayor alcance espacial y temporal. Presenté tres versiones de un primer acercamiento a este enfoque en tres universidades africanas: Legon, en Ghana; Ibadan, en Nigeria, y Dar-es-Salaam, en Tanzania.

El interés en este nuevo análisis me llevó a embarcarme en dos nuevos proyectos cuando regresé a Columbia. En primer lugar, abrí un curso que incorporaba este análisis extendido, que recibió una buena respuesta de los estudiantes. Al mismo tiempo, el departamento nos pidió a Terence Hopkins y a mí que diéramos un curso sobre metodología del «análisis comparado», que nosotros convertimos en una crítica del «estudio comparado de sociedades nacionales». Escribimos un artículo en colaboración, donde evaluamos los métodos utilizados en el pasado (Hopkins y Wallerstein, 1967).

En segundo lugar, emprendimos un proyecto ambicioso de análisis de contenido para sistematizar las proposiciones que aparecían en los innumerables artículos que supuestamente utilizaban el método comparado. Convocamos a unos 20 estudiantes de posgrado, hablantes de distintas lenguas, como asistentes, para que completaran una ficha por cada artículo leído. Nunca publicamos este enorme análisis de contenido, porque descubrimos que la mayor parte de los artículos supuestamente «comparativos» lo único que hacían era comparar un país algo «exótico» con el país de los autores (a menudo, Estados Unidos). Lamentablemente, demasiados autores comparaban los datos que habían recolectado en el país exótico con el recuerdo o las suposiciones que tenían acerca de su propia realidad, que nunca se analizaba empíricamente. Algo andaba muy mal.

En esos años, descubrí unos artículos maravillosos de Marian Malowist en el *Africana Bulletin*, una publicación académica poco conocida de africanistas polacos. Malowist era especialista en historia económica de los siglos XIV a XVII. Escribía principalmente acerca de Europa oriental, pero también acerca de la expansión colonial y el comercio del oro entre la costa occidental y el norte de África en los siglos XIV y XV (Malowist, 1964, 1966). Los artículos fueron importantes para mí por dos motivos: por un lado, me llevaron a leer otros textos de Malowist, y gracias al primer artículo de Malowist conocí *El Mediterráneo* de Fernand Braudel (1949, 1966).[4]

Fue en ese momento cuando mi crítica al estudio comparado de las sociedades nacionales, combinada con mi descubrimiento del mundo del siglo XVI gracias a Braudel, hizo que tuviera la peregrina idea de cambiar la orientación de mi trabajo rumbo al análisis de los sistemas-mundo. Considerando que, como tantos otros, yo me refería a los estados africanos y a otros estados poscoloniales como «naciones nuevas», se me ocurrió que entonces también tenían que existir «naciones viejas», que a su vez habrían sido naciones nuevas. De modo que decidí investigar cuál había sido el comportamiento de las naciones viejas (principalmente, Europa occidental) cuando eran naciones nuevas, es decir, en el siglo XVI. Esta no fue una buena idea porque se basaba en premisas de la teoría de la modernización, que más adelante yo rechazaría por completo (Wallerstein, 1976a). Los estados de Europa occidental del siglo XVI no podían equipararse a los estados del Tercer Mundo del siglo XX.

Por suerte, yo leía tanto a Malowist como a Braudel.[5] En Braudel encontré dos conceptos que desde entonces han sido centrales en mi trabajo: el de economía-mundo y el de *longue durée*. De Malowist (y más tarde, de otros autores polacos y húngaros) tomé el análisis del pa-

pel de Europa oriental como periferia emergente de la economía-mundo europea en el siglo XVI. A continuación, paso a desarrollar esos tres conceptos.

En *El Mediterráneo*, Braudel problematiza el concepto de unidad de análisis. El mundo mediterráneo, afirma, es una «economía-mundo». El término proviene de la obra de un geógrafo alemán, Fritz Rörig, de la década de 1920, que hablaba de *Weltwirtschaft*. Braudel tradujo el término no como *économie mondiale* sino como *économie-monde*. Como ambos dejaríamos en claro muchos años después, la distinción era crucial, ya que se trataba de la diferencia entre *économie mondiale*, que significa «economía *del* mundo» y *économie-monde*, que significa una «economía *que es un* mundo» (Braudel, 1984a: cap. 1, en especial, pp. 21-24). Las dos traducciones difieren, en primer lugar, en términos conceptuales. En la segunda, el mundo no es una entidad reificada dada dentro de la cual se construye una economía; más bien, las relaciones económicas definen los límites del mundo social. La segunda diferencia es geográfica. En la primera traducción, «mundo» es equivalente a planeta; en la segunda, se refiere solamente a un gran espacio geográfico (dentro del que se encuentran muchos estados) que, sin embargo, puede ser, y a menudo es, más pequeño que el planeta, pero que también puede abarcar el planeta entero.

De inmediato me enfrenté a un problema. Las lenguas romances permiten hacer esta diferenciación con facilidad mediante el uso de un sustantivo adjetivado en vez de un verdadero adjetivo (es decir, *économie-monde* en lugar de *économie mondiale*). En alemán directamente no puede hacerse tal distinción morfológica, dado que la lengua solo permite utilizar el sustantivo adjetivado, que acompaña al sustantivo al que modifica formando un sustantivo compuesto. Esta es la razón por la cual el término de Rörig, que solo podía interpretarse en contexto, pasó inadvertido. La lengua inglesa se encuentra en un lugar intermedio desde el punto de vista morfológico. El término de Braudel puede traducirse agregando un guión (*world-economy*, o «economía-mundo», en lugar de *world economy*, o «economía mundial») y así se convierte el adjetivo en sustantivo adjetivado, y el guión indica el vínculo indisoluble entre las dos palabras, que conforman un único concepto (Wallerstein, 1991b).

Luego combiné el concepto de «economía-mundo» de Braudel con la idea de Polanyi de que existían tres modos de comportamiento económico, denominados reciprocidad, redistribución e intercambio (Polanyi, 1957: cap. 4; 1967, 1977). La reciprocidad hace referencia a lo que yo denomino minisistemas (es decir, sistemas pequeños que no son sistemas-mundo), y la redistribución y el intercambio se refieren a lo que

yo llamo las dos variantes de los sistemas-mundo: los imperios-mundo y las economías-mundo.[6] El sistema-mundo moderno es una economía-mundo capitalista: el capitalismo solo puede existir en el marco de una economía-mundo, y una economía-mundo solo puede funcionar bajo principios capitalistas. Expuse estos argumentos en todos mis escritos. La primera versión (y la más leída) de este razonamiento se encuentra en «The rise and demise of the world-capitalist system: concepts for comparative analysis» (Wallerstein, 1974b).

Luego tuve un segundo problema lingüístico. Con Braudel, considero que las economías-mundo son estructuras orgánicas, que tienen vida, con un comienzo y un fin. Por lo tanto, tienen que haber existido múltiples economías-mundo (y por supuesto, múltiples imperios-mundo) en la historia de la humanidad. Por ese motivo, con cautela, no me refiero al análisis del sistema-mundo, sino de *los* sistemas-mundo. Esto puede parecer obvio, pero fue la piedra angular de un ataque feroz de Andre Gunder Frank en la década de 1990. Según él, nunca hubo más que un único sistema mundial, cuya extensión espacial fue la ecúmene euroasiática, durante 25 siglos por lo menos, y que en los últimos cinco siglos se extendió al mundo entero (y por este motivo, no habría necesidad de guión o plural alguno). Obviamente, Frank utilizaba criterios distintos para definir los límites de un sistema. Esos criterios iban acompañados por la afirmación de que el concepto de capitalismo era irrelevante para la discusión, ya que había existido siempre o bien nunca había existido.[7]

Si la unidad de análisis apropiada del mundo moderno es la del sistema-mundo, y si hubo múltiples sistemas-mundo en la historia de la humanidad, entonces el concepto de Braudel de temporalidades sociales múltiples pasa a ocupar un lugar central. Braudel escribió *El Mediterráneo* (1949) con una estructura básica. Relata la historia tres veces, de acuerdo con tres temporalidades: la duración corta, la duración media y la duración larga. Sin embargo, fue en 1958 cuando explicitó esta decisión fundamental en su célebre artículo «La historia y las ciencias sociales. La larga duración».

En ese artículo, Braudel no escribe sobre tres temporalidades, como podríamos suponer, sino más bien sobre cuatro, ya que agrega la «duración *muy* larga». Cada una de las temporalidades recibe un nombre. La duración corta es la *histoire événementielle*, la duración media es la *histoire conjoncturelle*, y la duración larga es la *histoire structurelle*. Acerca de la duración muy larga dice que «si existe, no puede ser sino el tiempo de los sabios» (Braudel, 1969a: 748). La traducción de cada uno de los términos es problemática,[8] pero el asunto crucial es epistemológico. Braudel se concentra en el hecho de que durante los últimos

150 años, las ciencias sociales han visto una escisión entre modos de saber nomotéticos e idiográficos –*Methodenstreit*–, y la interpreta como una división entre los que solo atienden a las verdades eternas de la realidad social (la duración muy larga) y los que piensan que todo es particular y, por ende, irreproducible (la duración corta). Braudel consideraba que las temporalidades sociales cruciales eran en realidad las otras dos –principalmente la *longue durée*–, con limitaciones estructurales caracterizadas por tres rasgos: no siempre son visibles en lo inmediato, tienen una duración muy larga y su cambio es lento, pero *no* son eternas.

El impacto más inmediato que tuvo en mí este imperativo braudeliano –acerca de las prioridades que los académicos debían otorgar a las diferentes temporalidades sociales– se ve en la escritura de *El moderno sistema mundial*, que no consiste en la búsqueda de las verdades eternas del análisis comparado, que era la norma en la sociología posterior a 1945 (incluso en la sociología política), sino más bien en la historia de un fenómeno singular, el sistema-mundo moderno, sobre la base de un sistema interpretativo que entonces llamaba el análisis de los sistemas-mundo. Braudel lo denominaba *histoire pensée*, que se puede traducir como «historia analítica». Su hincapié en los múltiples tiempos sociales me llevó luego a mayores cuestionamientos epistemológicos.

De Malowist (y luego de otros historiadores de Europa oriental), tomé el concepto de periferia, tal como había sido esbozado inicialmente por los estudiosos de América latina, agrupados en torno a la figura de Raúl Prebisch, en la Comisión Económica para América Latina (Cepal). El uso del término «segundo feudalismo» para describir lo que sucedía en Europa «al este del Elba» entre los siglos XVI y XVIII era muy frecuente desde hacía tiempo, pero lo que no era frecuente, y tal vez hoy todavía no lo sea, era ver que el «segundo» feudalismo fue radicalmente distinto del «primer» feudalismo, y que tener una designación común no le había hecho ningún favor al pensamiento analítico.

En el «primer» feudalismo, las unidades señoriales producían en gran parte para el consumo interno y tal vez para el de pequeñas zonas aledañas. En el llamado segundo feudalismo, las fincas producían para vender a mercados distantes. La idea de que esas unidades formaban parte de la economía-mundo capitalista emergente se convirtió en uno de los temas fundamentales de mi libro y del análisis de los sistemas-mundo. Es más, la noción de que el llamado segundo feudalismo era un rasgo del sistema capitalista ya formaba parte de teorizaciones previas, tanto marxistas como liberales, acerca de la naturaleza del capitalismo. Durante mucho tiempo, se definió al capitalismo a través del

imaginario de la Europa occidental del siglo XIX: obreros que trabajaban en las fábricas (a menudo proletarizados, y sin ser «dueños de los medios de producción»), y recibían como único ingreso el salario pagado por un empleador que pretendía obtener ganancias en el mercado. Tan fuerte era este imaginario, que la mayoría de los analistas se negaban a utilizar la categoría capitalismo para describir cualquier otra empresa organizada con otro modo de compensación del trabajo. En consecuencia, la mayor parte del mundo no podía considerarse capitalista, o bien se decía que *todavía no era* capitalista.

El rechazo de esta visión decimonónica fue un paso crucial en el desarrollo del análisis de los sistemas-mundo. La visión marxista-liberal clásica estaba basada en una teoría de etapas de desarrollo que se producían en forma paralela en unidades de análisis llamadas estados (o sociedades o formaciones sociales). Así se perdía de vista lo que para nosotros era el hecho evidente de que el capitalismo funcionaba en realidad como un sistema en el cual había *múltiples* modos de compensación del trabajo, que iban desde el salario, utilizado ampliamente en zonas centrales y ricas, hasta diversas formas de trabajo coercitivo, típico de las zonas periféricas y pobres (con muchas otras variantes en el medio). Si uno realizara su análisis Estado por Estado, como lo hacía el método clásico, podría observarse que distintos países tuvieron diversos modos de compensación del trabajo, y los analistas podían deducir de esto (y de hecho, lo hicieron) que, algún día, las zonas más pobres reproducirían la estructura de las zonas más ricas. Lo que el análisis de los sistemas-mundo sugería era que este patrón diferencial de la economía-mundo era precisamente lo que permitía a los capitalistas buscar la acumulación ilimitada de capital, y era lo que de hecho hacía más ricas a las zonas ya ricas (Wallerstein, 1979: parte 1). Por lo tanto, se trataba de un elemento estructural y definitorio del sistema, y no un componente arcaico o de transición.

De alguna manera, yo me ocupé de estos conceptos, pero con reservas, aunque estaba seguro de hallarme en la pista correcta. Cuando terminé *El moderno sistema mundial*, me di cuenta de que el trabajo estaba lleno de enunciados analíticos y que contenía toda una serie de dispositivos estructurales, pero que en ningún lugar se los ordenaba de forma sistemática. No me preocupé tanto por la legitimidad del ejercicio como por la posible confusión del lector. De modo que añadí un capítulo final, que llamé «Repetición teórica», y que, sumado al artículo «Rise and demise» (que en gran medida era una crítica del enfoque teórico de otros más un intento de mostrar cómo el cambio de unas pocas premisas aumentaba la plausibilidad de los resultados), constituyó mi aporte teórico inicial al análisis de los sistemas-mundo.

No fue suficiente para la crítica. Muchos, incluso algunos críticos piadosos,[9] me censuraron por no explicitar lo suficiente mi teoría –creo que el término es «hipótesis falsable»– y alegaron que así mi esfuerzo apenas podía describirse como un relato interesante.[10] También fui criticado por utilizar notas al pie excesivamente largas, «que se desovillaban a lo largo de la página». Para mí, las notas al pie largas reflejaban una estrategia deliberada de construcción de un análisis académico sobre la base de elementos empíricos, y con ellas intentaba mostrar que la reestructuración de los problemas (¿teorizando?) podía aclarar algo que se había convertido en un asunto oscuro.[11]

Debo señalar que no todas las críticas giraban en torno a la ausencia de reflexión teórica. También se me objetaron cuestiones empíricas. ¿Rusia era realmente un «área externa» en el siglo XVI, como yo afirmaba, o era más bien una «zona periférica» como Polonia (Nolte, 1982)? ¿Cómo pude no haber incluido al Imperio Otomano en el análisis de Carlos V y sus dificultades para construir un imperio-mundo? ¿El Imperio Otomano era realmente «externo» a la economía-mundo europea?[12] Aunque yo podía defender mis elecciones empíricas, las críticas suscitaban problemas de definición (y por ende, teóricos). Para defender mi posición, era necesario pulirla.

Había dos tipos de ataques teóricos fundamentales. Uno argumentaba, desde una perspectiva marxista, que yo había subestimado groseramente la importancia de la lucha de clases y había definido en forma incorrecta el capitalismo. Esta era la crítica de Brenner, que proponía que mi enfoque estaba orientado al «mercado» (tendencia a veces denominada «circulacionismo») y que no respondía al análisis marxista del capitalismo en términos de «clases».[13] En su artículo, que fue ampliamente leído y discutido y caló hondo en muchos historiadores, Brenner no solo me atacaba a mí, sino también a Paul Sweezy y a Andre Gunder Frank. Los tres decidimos que no íbamos a contestarle, ni de forma conjunta ni por separado. Yo elegí otra vía de respuesta.

Una segunda crítica importante provino de lo que podría denominarse el bando de Otto Hintze. Tanto Theda Skocpol como Aristide Zolberg polemizaron argumentando que el análisis de los sistemas-mundo coloca en una sola esfera fenómenos económicos y políticos, pero que en el plano analítico son fenómenos separados y funcionan sobre la base de premisas bien distintas y a veces contradictorias.[14] Estaban en lo cierto acerca de lo que yo había hecho, por supuesto, pero para mí no era un error, sino una virtud teórica. Los artículos de Skocpol y Zolberg también fueron muy leídos.

Mi respuesta a las dos críticas teóricas aparece en el segundo volumen de *El moderno sistema mundial*, que lleva por subtítulo *El mer-*

cantilismo y la consolidación de la economía-mundo, 1600-1750. Mi intención allí fue demostrar que, contra la versión marxista de Brenner, no hay múltiples formas de capitalismo –mercantil, industrial, financiero– sino que los términos se refieren a las distintas formas en que los capitalistas obtienen ganancias, que eran mejores o peores para los capitalistas particulares según los cambios coyunturales en las operaciones de la economía-mundo. Es más, el itinerario de la hegemonía holandesa representaba una secuencia necesaria. Fue posible gracias a la supremacía (en términos de eficiencia) en las actividades productivas primero, supremacía que llevó a la superioridad en las actividades comerciales después, que a su vez luego condujo a la supremacía financiera; la decadencia de los holandeses siguió la misma secuencia. Con respecto a las lógicas supuestamente independientes del mercado y del Estado, intenté demostrar que, al contrario, una única lógica operaba en el sistema-mundo como un todo y en todas sus partes: las zonas centrales, la periferia y la semiperiferia (en ascenso o declive).[15]

También se me hizo evidente cuál era mi táctica. Cada volumen y cada capítulo de los volúmenes subsiguientes avanzan cronológicamente, tratan nuevos asuntos empíricos y presentan nuevos elementos del esquema estructural. No puede discutirse todo al mismo tiempo. Y solo a través del trabajo con datos empíricos complejos resulta claro (o más claro) cómo encajan todas las piezas. Además, decidí utilizar una táctica de segmentos temporales superpuestos. El segundo volumen empieza en 1600, mientras que el primero termina en 1640, y el tercero empieza en la década de 1730, en tanto el segundo termina en 1750. Y así continuará en los volúmenes siguientes. A su vez, los capítulos de cada volumen tienen sus propios límites cronológicos, que a veces no respetan los del libro en su totalidad. Esto se debe a que estoy convencido de que los límites cronológicos, siempre difíciles de establecer, existen en función de los problemas que se tratan. Un mismo acontecimiento puede pertenecer a dos límites cronológicos distintos según el tema que esté en cuestión. La escritura de un relato complejo requiere de un esquema flexible e inteligente.

Por entonces, yo estaba escribiendo también una serie de artículos que se publicaron en distintos lugares. Si se quiere en un mismo artículo (o conferencia) defender el análisis de los sistemas-mundo y a la vez tratar un asunto específico, es necesario encontrar un equilibrio entre la presentación de las premisas fundamentales y los detalles del caso. Traté de decir en cada artículo al menos algo importante que no hubiese dicho antes. Pero, por supuesto, también tenía que repetir mucho de lo que ya había escrito; si no, podía suceder que el público o los lectores no pudieran seguir mi razonamiento. Agrupar esos artículos en co-

lecciones tenía la virtud no solo de facilitar su acceso sino también de ordenar la madeja teórica.

A principios de la década de 1980, me pidieron que diera una serie de conferencias en la Universidad de Hawai. A la vez, una editorial francesa me pidió que escribiera un libro breve sobre el «capitalismo». Le respondí que escribiría el libro, siempre y cuando pudiera llamarlo «capitalismo *histórico*». El adjetivo era esencial para mí, ya que yo quería sugerir que no tenía sentido definir de manera especulativa qué era el capitalismo y luego salir a buscarlo en los hechos. En cambio, mi propuesta era observar cómo este sistema funcionaba en los hechos, y más aún, que solo había habido *un* sistema capitalista, dado que la única unidad de análisis válida era la del sistema-mundo, y solamente una economía-mundo sobrevivió el tiempo necesario para institucionalizar un sistema capitalista. Por supuesto, esto es lo mismo que cuestionaba antes en mi rechazo a considerar el trabajo asalariado como el rasgo definitorio de un sistema capitalista. ¿El sistema es un sistema-*mundo* o hay tantos sistemas capitalistas como estados?

Entonces, di mis conferencias en Hawai sobre el «capitalismo histórico» y las revisé para incluirlas en un pequeño libro. A pesar de su título, el libro tiene muy pocos datos históricos empíricos; en cambio, es una serie de enunciados analíticos sobre cómo funcionó el sistema históricamente y por qué funcionó así. Doce años después, me pidieron que diera otra serie de conferencias en la Universidad China de Hong Kong, y aproveché la ocasión para hacer una evaluación general de la historia del sistema-mundo capitalista. El título de las conferencias fue «La civilización capitalista», y actualmente están publicadas junto con las de la Universidad de Hawai en un mismo volumen (1995b). Ese libro es, entre todos los que escribí, el que más se aproxima a una teorización sistemática. No es posible resumirlo aquí, pero es el único texto en el que pretendo abarcar la mayor cantidad de temas tratados en otros libros y ensayos, y de ver cómo se conectan los distintos aspectos.

En 1976, viajé a la Universidad de Binghamton, donde me reuní con mi colaborador Terence Hopkins. Con él fundamos el Centro Fernand Braudel para el Estudio de Economías, Sistemas Históricos y Civilizaciones (FBC, por su sigla en inglés),[16] del que desde entonces he sido el director. Hay tres cosas que merecen ser señaladas sobre el centro: su nombre, su modo de funcionamiento y sus actividades principales.

El uso del nombre de Braudel responde a la voluntad de expresar nuestro compromiso con el estudio de la *longue durée*, es decir del cambio social a gran escala y a largo plazo. Pero el resto del nombre

del centro es una modificación del subtítulo que la publicación *Annales* tenía en ese momento, *E.S.C.*, que se refiere a «economías, sociedades y civilizaciones», todas en plural. Nosotros cambiamos «sociedades» por «sistemas históricos», de acuerdo con nuestra postura teórica, ya que nos parecía que el término «sociedad» –fundamental para las orientaciones sociológicas generales (Merton, 1957: 87-89)– había llevado a las ciencias sociales por un camino equivocado. En la práctica, los límites del término «sociedad» están determinados por el adjetivo que lo modifica. En el mundo moderno, esos adjetivos siempre son gentilicios: la sociedad holandesa, la sociedad brasileña, etc. El término requería que la unidad de análisis tuviera una estructura estatal, para así extender a los estados actuales su (supuesto) pasado histórico. La sociedad alemana debía entenderse como la sociedad de los «pueblos germánicos», tal vez con 2000 años de historia, aunque el Estado surgió en 1871, y con límites disputados que cambiarían muchas veces.[17] Con el título de nuestro centro hacíamos hincapié, en cambio, en el término «sistema histórico», con el que queríamos señalar una entidad simultáneamente sistémica (con límites y mecanismos o reglas de funcionamiento) e histórica (que había comenzado en algún momento, evolucionó con el tiempo, y finalmente entró en crisis y dejó de existir). El término «sistema histórico» suponía para nosotros una especificación más precisa del concepto de *longue durée*.

El modo de funcionamiento del FBC era, en cierto modo, poco habitual. Suponía un cambio institucional que reflejaba una postura teórica nueva. Hasta ese momento, había dos maneras de hacer investigación dentro de la academia. Una era el programa de investigación individual (o a veces grupal), de investigadores solos o con asistentes cuya función intelectual consistía en llevar a cabo tareas que se les había asignado. La inclusión de asistentes en el proyecto no es más que una versión expandida del académico aislado. La otra manera de hacer investigación era el trabajo en colaboración, en el que varios (e incluso muchos) investigadores o institutos trabajaban en conjunto (tal vez bajo el liderazgo de uno de ellos) sobre un problema común. El resultado era normalmente una obra con muchos capítulos, cada uno escrito por un autor distinto, con una introducción de alguien que intentaba mostrar cómo se vinculaban los capítulos entre sí.

El FBC no buscó institucionalizar la investigación en colaboración sino la investigación colectiva y unitaria. El método fue reunir a un grupo de posibles investigadores para estudiar un problema común, «coordinados» por una o varias personas. Estos grupos reciben el nombre de Grupos de Trabajo de Investigación. Los grupos pasan por una primera etapa en la que definen el tema de investigación y desarrollan una es-

trategia. Luego se asignan tareas de investigación a sus miembros, por lo que este sistema difiere de un proyecto en colaboración: el proceso de asignación de tareas es colectivo y no jerárquico. Los investigadores presentan informes regulares al grupo, que hace una crítica del trabajo y propone nuevas tareas. En consecuencia, los resultados de cada trabajo no son artículos individuales sino una obra integral escrita por muchas manos y pensada para ser leída como un trabajo monográfico.[18] Como resultará evidente de inmediato, este enfoque es la aplicación concreta de la postura sobre la teorización que se defiende en este ensayo y que consiste en evitar la clausura temprana.

A su vez, este enfoque se complementa con el supuesto de que ocuparse de un problema intelectual complejo requiere muchas manos y múltiples habilidades. Más aún, los problemas de ese tipo requieren diversas fuentes de saber social, producto de las distintas biografías sociales de los participantes. Debe señalarse que normalmente los Grupos de Trabajo de Investigación del Centro Fernand Braudel estaban formados por investigadores de diferentes partes del mundo que hablaban distintas lenguas, un factor crucial en la acumulación de saberes múltiples, incluyendo aquellos sepultados en el inconsciente de los investigadores.

La actividad principal de los Grupos de Trabajo ha sido la investigación de una amplia variedad de áreas esenciales que era necesario explorar de acuerdo con la lógica del análisis de los sistemas-mundo. Explorar es aquí la palabra clave. Todos los temas eran importantes y todos presentaban dificultades para la recopilación y, podríamos decir, la producción de los datos apropiados. Todos constituyeron un pequeño avance en la especificación de la arquitectura teórica integral que esperábamos construir. Ninguno incluía hipótesis falsables cuidadosamente delineadas. En cambio, contenían una suerte de nueva conceptualización y utilizaban datos incompletos e inadecuados (aunque eran los mejores que teníamos a nuestra disposición en ese momento, o al menos así lo creíamos). Todos los grupos tenían la intención de rescribir los cánones recibidos del supuesto saber teórico.

Algunos grupos ni siquiera lograron eso, e incluso algunos proyectos debieron abandonarse, pero los que se completaron y fueron publicados incluían temas tales como la relación entre los ciclos rítmicos y las tendencias seculares del sistema-mundo, el funcionamiento de las cadenas transnacionales de mercancías, la hegemonía y la rivalidad en el sistema interestatal, la regionalidad y la semiperiferia, la incorporación de la esfera externa y su consecuente conversión en periferia, los patrones de movimientos antisistémicos, la creación y transformación de los hogares, la tensión entre racismo-sexismo y universalismo, los

orígenes históricos y el desarrollo de las ciencias sociales, la trayectoria del sistema-mundo entre 1945 y 2025, los orígenes de las dos culturas y los desafíos a la epistemología, y, en la actualidad, un gran proyecto acerca de lo que otros llaman globalización, pero que nosotros percibimos como «¿crisis, estabilidad o transformación?».[19] Por lo general, los proyectos requirieron entre tres y diez años de trabajo colectivo.

El FBC, como otros institutos de investigación, se preocupó por conseguir fondos que posibilitaran su funcionamiento, y por eso presentó proyectos en diversas fundaciones. En las oportunidades en que presentamos solicitudes de financiación a la National Science Foundation o incluso al National Endowment for the Humanities, las evaluaciones que hacían de nuestros proyectos mostraban una combinación de entusiasmo y profundo escepticismo. Pocos evaluadores se mostraban neutrales. A veces obteníamos el dinero y a veces, no. Pero el escepticismo siempre se centraba en cuestiones metodológicas; por ejemplo, en que el método de investigación que proponíamos no era lo suficientemente positivista y, por lo tanto, no era suficientemente científico. Hace 20 años comprendimos que, si queríamos reconstruir el modo en que se realizaba el análisis del mundo contemporáneo, no alcanzaba con presentar datos, por más que se los fundamentara mediante una explicación teórica sólida. Debíamos enfrentar el problema de cómo se sabe lo que pretende saberse o, para decirlo de una forma más adecuada, cuál es la epistemología apropiada para las ciencias sociales.

En la década de 1980, nuestro trabajo enfrentó un segundo desafío: la corriente abarcadora que algunos denominan estudios culturales y otros, posmodernismo y otros «post-». Para quienes trabajaban dentro de ella, el problema no era que teníamos insuficientes hipótesis falsables sino que teníamos demasiadas. Desde esta perspectiva, el análisis de los sistemas-mundo era otro «gran relato» que había que desechar, sin importar lo reciente que fuera. Bien podíamos creer nosotros que desafiábamos el statu quo de las ciencias sociales, pero para esos críticos, encarnábamos ese statu quo. Nos acusaban de haber cometido el pecado mortal de no tener en cuenta la cultura.[20]

Como a los demás miembros del Centro Fernand Braudel, a mí también me interesaron esos temas. Podría decirse que formaban parte de nuestra agenda de asuntos pendientes (uno no puede hacer todo al mismo tiempo), pero sin duda el ritmo de la agenda propia se acelera cuando las circunstancias apremian. Supongo entonces que fue por casualidad (aunque, en realidad, nada es azaroso en la historia intelectual) que descubrí a Ilya Prigogine justo en ese momento. Nunca lo había oído nombrar siquiera, pero cuando lo escuché en una conferen-

cia en 1981, me sorprendió oír a alguien formular tan claramente algo que yo ya advertía desde hacía tiempo, pero no con tanta claridad. Y cuando me enteré de que él había recibido el premio Nobel de Química, en ese momento me sorprendí, por no decir que quedé anonadado.

En su carrera de grado, Prigogine estudió Química. Históricamente, los físicos han reprochado a los químicos el no ser lo suficientemente newtonianos, es decir no ser lo suficientemente positivistas. En su descripción de fenómenos como la segunda ley de la termodinámica, los químicos parecen contradecir las premisas de la dinámica clásica; por ejemplo, cuando rechazan la reversibilidad temporal. Los físicos argumentan que estas leyes o descripciones deben considerarse como formulaciones provisionales, básicamente, el producto de un conocimiento insuficiente, y que con el tiempo lo que analizan los químicos será descripto en términos puramente newtonianos. Prigogine recibió el premio Nobel en 1977 específicamente por su trabajo sobre los «procesos de disipación» pero, en realidad, por ser uno de los principales estudiosos de la física de los sistemas que se alejan del equilibrio, centrales para el gran campo emergente de las «ciencias de la complejidad». Es más, al ir avanzando, su trabajo fue ganando en audacia, pues Prigogine no solo afirmaba que los procesos que se alejan del equilibrio existían *además* de los sistemas en equilibrio, sino que sostenía que los sistemas en equilibrio eran un caso muy especial y *raro* de la realidad física, y que esto podía demostrarse en el principal objeto de estudio de la física clásica: los sistemas dinámicos.[21]

No voy a repasar aquí los detalles de su argumentación.[22] Lo que resultó central para mi análisis, y en mi opinión para las ciencias sociales en general, son dos elementos interrelacionados del constructo de Prigogine. El primero es la indeterminación fundamental de toda realidad desde el punto de vista físico y, en consecuencia, social. Debería quedar en claro cuál es el significado que se le otorga al concepto de indeterminación. No significa que el orden y la explicación no existan. Prigogine sostiene que la realidad existe como un «caos determinista», es decir que el orden siempre existe *por un tiempo*, pero que luego, inevitablemente, se deshace, cuando sus curvas alcanzan puntos de «bifurcación» (puntos donde existen dos soluciones igualmente válidas para una ecuación), y es *intrínsecamente* imposible determinar a priori qué opción escogerá el sistema frente a la bifurcación. No es que el conocimiento sea incompleto sino que el conocimiento a priori es *imposible*.

Desde que leí a Prigogine, yo planteo que su posición es la del «medio no excluido» (orden determinado y caos inexplicable) y que, en este sentido, puede trazarse un paralelo completo con Braudel, que tam-

bién rechaza la configuración de los dos extremos como antinomias excluyentes (particulares y universales eternos) y afirma que existen órdenes (tiempo estructural) que inevitablemente se deshacen y llegan a su fin (véase el capítulo 5). La postura de Prigogine tuvo dos consecuencias para el análisis de los sistemas-mundo: una fue psicológico-política y la otra, intelectual.

La importancia del aspecto psicológico-político no debe ser subestimada. La ciencia social nomotética se funda en la legitimidad absoluta de las verdades newtonianas, como modelo y como limitación. Que un científico proveniente del campo de las ciencias duras ponga en cuestión estas verdades –y que su cuestionamiento sea plausible–, y que sus objeciones pasen a formar parte del saber serio y sustancial de las ciencias físicas mismas debilita el efecto intimidatorio, omnipresente en las ciencias sociales, de los argumentos presentados por quienes se aferran a metodologías científicas pasadas de moda (por ejemplo, el individualismo metodológico) cuando quienes las concibieron están repensándolas, o más bien (como siempre digo) *impensándolas*, es decir, eliminándolas de nuestro sistema de supuestos internalizados y, por lo tanto, inconscientes.[23]

La consecuencia intelectual es todavía más importante. La obra de Prigogine tiene implicaciones inmediatas sobre cómo se realiza el análisis de los sistemas-mundo, y de hecho sobre cómo se lleva a cabo el trabajo en cualquier ciencia social. Permite identificar referentes precisos para el concepto de desarrollo «normal» de una estructura cuando las leyes de esa estructura son válidas y cuando los procesos tienden a retornar al punto de equilibrio (lo que llamamos los «ritmos cíclicos» del sistema-mundo) y distinguir ese período de desarrollo «normal» (el desarrollo que toma la forma de «tendencias seculares») de los momentos de crisis estructural. Los momentos de crisis estructural son aquellos en los que el sistema se ha «alejado del equilibrio» y se acerca a una bifurcación. En ese punto, es posible predecir que el sistema no puede seguir existiendo, pero no qué desvío va a tomar. Por otro lado, precisamente porque en una bifurcación las oscilaciones de la curva son más pronunciadas, cada aporte tiene un impacto más significativo, lo contrario de lo que sucede durante los períodos «normales», cuando una gran cantidad de aportes producen un nivel de cambio pequeño.

Entonces pudimos aplicar el modelo de Prigogine a la transformación de los más complejos de todos los sistemas: los sistemas sociales. Afirmamos, retomando a Braudel y Prigogine juntos, que los sistemas sociales tienen vida: un comienzo, un desarrollo normal y una crisis terminal, y que, en las crisis terminales, el impacto de la acción social

es mucho mayor que en los períodos de desarrollo normal. A ese período lo denominamos la etapa en que prevalece el «libre albedrío».[24] Y luego aplicamos todo eso al análisis del sistema-mundo moderno. Así, en la obra colectiva del Centro Fernand Braudel, *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (1996), sostuvimos, partiendo del análisis de seis vectores entre 1945 y 1990, que el sistema-mundo se encuentra en una crisis estructural y se enfrenta a una bifurcación.[25]

El segundo aporte de Prigogine fue hacer hincapié en que la reversibilidad del tiempo era absurda, no solo donde eso parecía obvio, como en los procesos de calor o en los procesos sociales, sino en todo aspecto de la realidad física. Prigogine adoptó una frase olvidada de Arthur Eddington, «la flecha del tiempo», y defendió la idea de que incluso los átomos estaban determinados por una flecha del tiempo, por no hablar del universo en su totalidad. En esto también se relacionaba con Braudel, y aquí también fue crucial que el tema lo planteara un científico del campo de las ciencias físicas. Por supuesto, sumaba plausibilidad a nuestra insistencia en que los sistemas sociales eran sistemas *históricos*, y que ningún análisis, en cualquiera de sus niveles, podía dejar de tener en cuenta la flecha del tiempo.[26]

Así, habíamos sido arrastrados al torbellino de los debates epistemológicos, que en el fondo eran tanto filosóficos como científicos. Estos temas pasaron a ocupar el centro del análisis de los sistemas-mundo. Nuestro aporte fue comprender que la evolución de los debates era un proceso del sistema-mundo moderno, una reflexión que formaba parte de su geocultura. Yo me ocupé de esos temas en *Impensar las ciencias sociales* (2001 [edición original, 1991]). Y en 1993, con un subsidio de la Fundación Gulbenkian, comenzamos a convocar una comisión internacional para el estudio de la evolución histórica de las ciencias sociales, y a contemplar su posible reestructuración.

La conformación de la comisión fue un elemento clave de la tarea. Decidimos que el grupo fuera reducido, de no más de 10 personas, para que fuera posible trabajar. Convocamos a científicos de diferentes disciplinas sociales, y también a algunos del campo de las ciencias físicas, y algunos académicos del área de las humanidades. La integración final fue: seis cientistas sociales, dos físicos y dos académicos de las humanidades. Además, convocamos a especialistas de todo el mundo (de los cinco continentes), hablantes de distintas lenguas (nosotros sabíamos cuatro). Con un límite de 10 personas, no pudimos incluirlo todo, pero estuvimos cerca. También queríamos personas que hubieran demostrado un interés previo por los problemas epistemológicos.[27]

El informe de la comisión, *Abrir las ciencias sociales* (Wallerstein et al., 1996),[28] incluye cuatro capítulos. El primero trata acerca de la construcción histórica de las ciencias sociales desde el siglo XVIII hasta 1945. El segundo se ocupa de los tres debates principales que surgieron después de 1945: cuál era la validez de las distinciones entre las distintas ciencias sociales, hasta qué punto respondían las ciencias sociales a una tradición estrecha, y en qué medida era real y válida la distinción entre las «dos culturas». En el tercer capítulo nos preguntamos qué tipo de ciencia social tenemos que construir hoy y desarrollamos cuatro temas: la relación entre los seres humanos y la naturaleza; el Estado como bloque de construcción analítico; la dicotomía entre lo universal y lo particular, y la objetividad. El capítulo final es una conclusión acerca de la reestructuración de las ciencias sociales.

Además de hacer un aporte a la comprensión de la construcción histórica y de los dilemas intelectuales contemporáneos de las ciencias sociales, el informe también apuntaba (aunque en menor medida) a la construcción histórica del esquema más abarcador, el de las «dos culturas». Nos parecía que el paso siguiente en el análisis de los sistemas-mundo era comprender cómo surgieron las categorías del saber, qué papel tuvieron en el funcionamiento del sistema-mundo, y cómo dieron forma al nacimiento del análisis de los sistemas-mundo. Aquí solo puedo referirme a un trabajo en proceso en el FBC, que ha tomado por objeto de estudio precisamente eso: los motivos por los cuáles la distinción entre «filosofía» y «ciencia» se convirtió en algo tan central en el pensamiento moderno del siglo XVIII, ya que es fácil mostrar que hasta ese momento la mayoría de los pensadores consideraba que dichos conceptos no solo no eran antagónicos sino que eran convergentes (o incluso prácticamente idénticos). También estamos estudiando las razones por las cuales en los años posteriores a 1945, y especialmente después de 1970, surgieron cuestionamientos a esa distinción en distintos campos. La idea es vincular esos cuestionamientos con la crisis estructural del sistema-mundo (Lee, 1996).

Para el volumen editado por Giddens y Turner en 1987, escribí un artículo acerca del «análisis de los sistemas-mundo» donde llamaba a un debate sobre el paradigma. El artículo empieza así: «El análisis de los sistemas-mundo no es una teoría acerca del mundo, o acerca de una parte de él, sino una protesta contra los modos en que la actividad de las ciencias sociales estuvo estructurada desde su surgimiento, a mediados del siglo XIX» (Wallerstein, 1987: 309). En 1989, di una conferencia luego publicada como «World-Systems Analysis: The Second Phase» (Wallerstein, 1990b). En ese artículo enumeré una serie de tareas inconclusas. El tema clave, afirmaba allí, y uno de los más difíciles de

resolver, es cómo superar la distinción entre tres esferas sociales, lo económico, lo político y lo sociocultural, si hasta los analistas de los sistemas-mundo, yo incluido, a pesar de proclamar a voz en cuello lo espurio de separar las tres esferas tan estrechamente ligadas, continuamos utilizando la lengua de las tres esferas y parecemos incapaces de escaparle. Y en el simposio del mileno del *British Journal of Sociology* del año 2000, hice un llamado a los sociólogos para que avanzaran en pro de la construcción de una nueva disciplina, reunificada, que denomino «ciencia social histórica» (véase el capítulo 10).

Sigo pensando que el análisis de los sistemas-mundo es ante todo una protesta contra las formas en que se practican las ciencias sociales, incluso la teorización, y que, de alguna manera, debemos encontrar descripciones en las que desaparezca la idea misma de separación de la acción social en tres esferas. Sigo pensando que las categorizaciones históricas de las ciencias sociales ya no tienen sentido desde un punto de vista intelectual. Pero si seguimos protestando es porque aún somos una minoría. Y si no podemos resolver el interrogante teórico «clave», tal vez nuestro reducido número sea nuestro merecido: si no lo resolvemos, es difícil convencer a otros de lo irrelevantes que son las categorías disciplinares consagradas.

En consecuencia, sigo pensando que la lucha es ardua, pero también que forma parte de la transformación sistémica en la que estamos viviendo y en la que seguiremos todavía por un tiempo. Por eso, sigo creyendo que nuestros esfuerzos valen la pena. Pero debemos estar abiertos a escuchar muchas voces y muchas críticas si queremos seguir adelante. Y por eso creo que es prematuro pensar que lo que estamos construyendo es una teoría.

PARTE II

DILEMAS DISCIPLINARES

7

La historia en busca de la ciencia

> El mito, la supuesta estructura de la mente premoderna o salvaje [...] era la única creencia que la clase ilustrada no toleraba. Al parecer, su descrédito fue vital para establecer la superioridad de la visión moderna del mundo.
>
> Vassilis Lambropoulos (1993: 162)

Si los dioses son artífices de la actividad humana, la tarea de narrarla es un deber sagrado, y solo puede realizarse siendo fiel a las intenciones divinas. Pero si la actividad humana es responsabilidad exclusiva de los hombres, no se requiere de autoridad referencial para narrarla, analizarla, interpretarla. La ciencia moderna se definió a sí misma como la explicación de lo natural en contraposición a lo mágico. Rechazó la magia como categoría significativa de la realidad: la magia era ilusoria. El hecho de que las personas creyeran en la magia era real y estaba sujeto al análisis científico, pero solo si los científicos rechazaban a priori la validez de la magia en sí.

La historia –o tal vez deba decir la historia moderna, la historia tal como se la escribió en los siglos XIX y XX– fue el producto de esta pasión científica. La historia, *wie es eigentlich gewesen ist*, se negó a aceptar la verdad revelada, la especulación, la ficción –o sea, la magia– como categorías significativas de la realidad: eran ilusorias. Así, al menos durante dos siglos, la historia ha estado en busca de la ciencia.

La búsqueda ha sido incesante y está arraigada en la letanía omnipresente de la objetividad. No importa si la objetividad se buscaba con hipocresía (véanse Novick, 1988; Diamond, 1992). La creencia en una verdad objetiva cognoscible ha sido la doctrina imperante de los historiadores del mundo durante los dos últimos siglos. Los datos principales utilizados por estos historiadores fueron los llamados documentos primarios, es decir los documentos que por motivos diversos registran hechos en el momento en que ocurren, o incluso los hechos mismos. Los documentos secundarios son los que utilizan otros documentos, como los documentos primarios, pero sin ser en sí mismos documentos primarios. Los documentos secundarios se consideraban evidencia dudosa debido a la intrusión en el circuito del saber de alguien que no había participado en el hecho, un intruso cuyos motivos eran inciertos. Pero incluso documentos que parecían primarios resultaban sospechosos. Todo documento que se creía primario era sometido a una *Quellenkritik*, una verificación de autenticidad.

Por supuesto, la crítica de fuentes fue una doctrina muy controvertida de la historiografía. Algunos temían que la crítica de fuentes se aplicara a la Biblia, que durante mucho tiempo fue para los europeos un documento primario irrefutable. De hecho, la *Quellenkritik* se aplicó a la Biblia bajo la forma de la «alta crítica», cuyo comienzo fue paralelo a la revolución de la historiografía moderna. La historia se unió a las ciencias naturales en su lucha contra las religiones, o al menos contra toda interpretación dogmática y literal de la verdad revelada. No importa que muchos historiadores de renombre hayan sido piadosos creyentes. Isaac Newton, también. Lo relevante es el reclamo esencialmente secular y cientificista de los historiadores: hay un mundo real, que evoluciona naturalmente, y es posible conocer su historia.

¿Cómo puede ser, entonces, que los historiadores hayan sido clasificados, en su mayoría, como enemigos de la ciencia, como parte de esa otra «cultura» más literaria a la que se refería C. P. Snow? ¿Cómo puede ser que la mayoría de los historiadores fueran cientistas sociales idiográficos y no nomotéticos? Irónicamente, el motivo principal de su postura antinomotética fue que estaban «en busca de la ciencia». Los historiadores estaban obsesionados por la imagen de la filosofía que habían construido y lo que se denominaba filosofía de la historia. Se habían rebelado contra la filosofía, a la que se consideraba deductiva y, por lo tanto, especulativa y, por ende, ficticia o mágica. En su lucha para liberarse de las presiones sociales de la hagiografía, hacían hincapié en el empirismo, en la búsqueda de «fuentes» de «hechos» reales. Ser nomotético era «teorizar», es decir «especular». Significaba ser «subjetivo» y, en consecuencia, ir más allá de lo cognoscible o,

peor, proporcionar una descripción prejuiciosa e incorrecta de los hechos.

Los historiadores que observaban el trabajo de sociólogos y economistas veían inferencias injustificadas (e injustificables) en sus generalizaciones, a menudo basadas en pocas fuentes, dudosas en su mayoría. Tendían a generalizar esta observación un poco apresuradamente y señalaban que toda generalización acerca de acontecimientos sociales era ilegítima, porque cada acontecimiento es único. Por definición, la historia no se repite. Afirmar lo contrario es fabular. Nadie se baña dos veces en el mismo río.

Cuando los cientistas sociales nomotéticos respondían a los historiadores idiográficos sosteniendo que toda explicación es teórica y necesariamente está basada en el supuesto de que los fenómenos pueden categorizarse y obedecen a leyes (es decir que son repetitivos), los historiadores idiográficos tendían a replegarse y afirmar que, si bien esto podía ser cierto para la materia inerte, o incluso para la mayoría de los organismos vivos, no era aplicable a la investigación histórica, porque los seres humanos son actores conscientes de sí mismos, y por lo tanto autónomos e impredecibles. Los historiadores sostenían que la realidad de la voluntad humana impedía hacer generalizaciones, es decir predecir (o incluso explicar a posteriori) el comportamiento humano. De este modo, los historiadores, en su búsqueda de la ciencia, rechazaban la filosofía y la verdad revelada, pero en última instancia recurrían a la singularidad del alma para sostener su epistemología.

La pregunta evidente era: si las generalizaciones eran intrínsecamente imposibles, ¿entonces cuál sería el objeto de escribir historia? La única razón lógica posible era la comprensión por empatía. Al recrear el relato de lo sucedido, se permite al lector comprender otro hecho. La justificación es estético-moral, semejante a la respuesta que daría un dramaturgo si se le preguntara por qué escribe obras de teatro. La respuesta es la catexis hermenéutica. Para algunos, como los miembros de la escuela de *Annales,* esta respuesta era insuficiente. Los historiadores de *Annales* afirmaban que la historia, para ser fiel a su objetivo de explicar la realidad, tenía que plantearse interrogantes que requirieran respuestas (*histoire-problème*) y, por lo tanto, debía ser analítica (*histoire pensée*). Definida la historia en esos términos, dichos historiadores eran menos reacios a admitir su ethos científico, si bien nunca renunciaron a la narración y al estilo como componentes intrínsecos de su oficio.

La batalla entre los historiadores empiristas/positivistas/idiográficos y los historiadores sociales/analíticos ha tenido ribetes espectaculares. Sin embargo, la brecha epistemológica entre ambos grupos, aunque real,

ha sido mucho menor que lo que ellos mismos creían. Las dos escuelas estaban «en busca de la ciencia», en realidad. Para ello, basta mencionar que el grupo supuestamente más «humanista» (y en consecuencia supuestamente anticientificista) ha sido denominado con frecuencia «positivista», un término de la jerga científica o cientificista.

Las dos escuelas dedicaron sus esfuerzos a la «interpretación», si entendemos este término como la búsqueda de realidades bajo la superficie, la búsqueda de sentidos en cierto modo ocultos. La verdadera diferencia entre la corriente «positivista», que dominó la historiografía moderna durante mucho tiempo, y los historiadores analíticos, «opuestos al establishment», no radicaba en sus posiciones encontradas acerca de la interpretación, sino en si los motivos ocultos que busca el historiador eran motivaciones individuales, o fuerzas colectivas o incluso objetivas. Sin duda, este debate existe, pero no gira en torno a la supuesta diferencia entre ciencia y humanismo.

Sin embargo, al hablar con historiadores, aun hoy en día, se ve que muchos de ellos, quizá la mayoría, creen en la realidad de las dos culturas y piensan que escribir historia y hacer ciencia son actividades distintas. Les sorprendería escuchar que los historiadores están «en busca de la ciencia». Pero, si los historiadores tienen una representación equivocada de la ciencia como actividad humana, ello se debe principalmente a que, en las ciencias naturales, los científicos mismos tienen concepciones erróneas de su propio *métier* y eso se ha traducido en descripciones igualmente erróneas. Los científicos han creado mitologías engañosas que se ajustaban a sus propósitos.

Hace siglos que la ciencia viene autoengañándose, pero por fin eso está cambiando. A eso nos referimos con el término «nueva ciencia». La nueva ciencia es para mí, ante todo, un ataque a las *mitologías* de la ciencia tradicional (es decir, newtoniana/baconiana/cartesiana). La nueva ciencia (véase Lee, 1992) no afirma que no existan el equilibrio y la linealidad, sino que no son la expresión dominante de la realidad desde un punto de vista estadístico, que son infrecuentes, casos especiales, y que la indeterminación de las bifurcaciones es una realidad fundamental en la que debemos movernos. La nueva ciencia no afirma que los cálculos matemáticos sean irrelevantes. Lo que hace es preguntarse si la búsqueda incesante de precisión no nos impide obtener mediciones más significativas, estables y realistas. No renuncia a la idea de que la descripción de la realidad no debe estar ordenada por ninguna autoridad y que siempre está sujeta a la verificación empírica. Pero ha renunciado a la posibilidad teórica del observador neutral, tanto porque la observación siempre transforma la realidad (y a menudo de manera significativa, como en el principio de incertidumbre de Heisen-

berg) como porque los marcos teóricos con los que se observa la realidad son construcciones sociales sujetas a la revisión social (como los paradigmas kuhnianos). La nueva ciencia tiene en cuenta que existe una historia social de la verdad y que el avance científico depende en gran medida de la fe que depositemos en las afirmaciones de la comunidad científica (véase Shapin, 1994).

Pero por sobre todas las cosas, la nueva ciencia pone el acento en la complejización constante de la realidad a lo largo de la flecha del tiempo y apela a que la investigación se organice sobre la base de estas premisas. Estas son buenas noticias para los historiadores, porque significan que, en su búsqueda de la ciencia, finalmente han encontrado un método de análisis científico que concuerda perfectamente con lo que les gustaría que fuera su actividad. Por fin han encontrado una ciencia que reduce la importancia del debate entre la epistemología idiográfica y la nomotética. De ahora en más, llamarla ciencia natural histórica o historia natural científica es una cuestión de opinión y convención, una pequeña cápsula semántica.

No pretendo dar cátedra sobre cuáles son hoy en día los problemas que vale la pena investigar, ni los más interesantes, ni cuáles son las técnicas más útiles para, pongamos por caso, los investigadores de estructuras moleculares. Me limito, en cambio, a hacer algunas sugerencias acerca del camino que deberían seguir las ciencias sociales históricas. La historia debe comenzar de cero la búsqueda de la ciencia. Tenemos que librarnos de los supuestos y las premisas que forman parte de nuestra concepción del mundo, y que hemos reificado como parte de nuestras *Weltanschauungen* a comienzos de la modernidad e institucionalizado como categorías y metodologías disciplinares en el siglo XIX. Debemos salir en busca de la nueva ciencia, del mismo modo como ella nos busca a nosotros.

El siglo XIX institucionalizó la división de la facultad de filosofía medieval en tres áreas principales: por un lado, las ciencias naturales, por otro, las humanidades, y las ciencias sociales ubicadas en un lugar incómodo entre ambas como la «tercera» cultura. Hoy somos testigos de un desdibujamiento del significado de estos límites, tanto los que existen entre las ciencias naturales y sociales como los que separan a las ciencias sociales de las humanidades (véase Santos, 1992). Además, dentro de las ciencias sociales, hay una considerable superposición, prácticamente una imbricación total, de las llamadas disciplinas independientes. Está claro que la solución *no* radica en la interdisciplinariedad, ya que esta, lejos de superar el carácter irracional del concepto de disciplina, presupone su solidez. La interdisciplinariedad es un castillo de arena, porque de eso están hechas las «disciplinas» hoy en día.

Lo que hay que hacer, en cambio, es abordar las antinomias clásicas del pensamiento decimonónico, mostrar que son falsos dilemas y superarlas. De esto puede surgir una nueva división programática del trabajo que nos permitirá enfrentar con mayor eficacia las elecciones que debemos hacer y dar cuenta de ellas. A continuación, analizaré tres de estas antinomias –nomotético/idiográfico, hecho/valor, micro/macro– y luego la utilidad de nuestra trinidad conceptual de esferas sociales: mercado, Estado y sociedad.

La antinomia nomotético/idiográfico, según la cual se enfrentan (y para algunos, se excluyen mutuamente) dos epistemologías en pugna, se basa en los supuestos de la ciencia newtoniana, según los cuales el espacio-tiempo es un parámetro exterior eterno cuyos valores siempre deben quedar fuera del análisis científico. Partiendo de estos supuestos, lo más adecuado es adoptar una epistemología nomotética, es decir intentar descubrir un conjunto de leyes generales que se verifican en todo tiempo y espacio (reales y posibles). De esto también se deduce que el investigador debe considerar la menor cantidad de variables posibles. La simplificación resultante es una distorsión que nos lleva infinitamente lejos del análisis de los sistemas históricos reales, que son complejos.

Aquí es donde hace su aparición la crítica idiográfica. Los historiadores humanistas siempre han hecho hincapié en la densidad de la textura de la vida real, en la singularidad evidente de todas las realidades descriptibles y en la poca plausibilidad de los relatos nomotéticos secuenciales. Pero claro: los críticos idiográficos trataron de apagar el incendio con combustible. Al destacar la singularidad incomparable, hicieron del espacio-tiempo algo tan exterior al análisis como los científicos sociales nomotéticos. Al objetar los conceptos abstractos, efectivamente eliminaron la gran mayoría de los factores que entraban en la explicación de la secuencia que describían. La realidad volvía a distorsionarse o simplificarse, de otra manera, pero con iguales efectos nefastos.

En cambio, si consideramos que la flecha del tiempo es un factor intrínseco de la realidad, que los espacios-tiempos son creaciones sociales, y que en una situación social concreta coexisten múltiples espacios-tiempos (véase Wallerstein, 1993b), entonces la epistemología que debemos adoptar es inevitablemente una *Aufhebung* de la antinomia nomotético/idiográfica. Esto es lo que denomino concepto de los sistemas históricos, en el cual reconocemos que los seres humanos históricamente se han agrupado en estructuras que son realidades discernibles con límites reales, si bien se trata de realidades en proceso de cambio y a veces difíciles de especificar. Esos sistemas históricos, co-

mo todos los sistemas, son parcialmente abiertos y cerrados al mismo tiempo, es decir tienen reglas que definen su funcionamiento (son sistémicos) y tienen contornos y contradicciones que están siempre en evolución (son históricos).

Por supuesto, en todo sistema existen fluctuaciones constantes que las estructuras buscan contener, es decir hay ciclos rítmicos que podemos definir, describir y explicar en términos funcionales. Pero cada fluctuación rítmica, al resolver una dificultad de corto plazo, mueve el sistema en direcciones definidas, o sea que hay tendencias seculares que acentúan las contradicciones internas del sistema. Entonces, en algún momento, las soluciones rítmicas de corto plazo para las dificultades continuas se tornan imposibles debido a los cambios producidos por las tendencias seculares de largo plazo. En este punto las fluctuaciones se vuelven más violentas, y surge una bifurcación con un resultado incierto. Por ende, los sistemas históricos, como todo sistema, tienen una historia limitada: nacen, viven y mueren.

Para los historiadores, un modelo de este tipo exige una identificación de los sistemas históricos y un análisis de los tres momentos de su trayectoria histórica. En primer lugar, el momento de la génesis: ¿cómo surge un sistema histórico dado en un determinado tiempo y en un determinado espacio (y no antes o después, o en otro lugar)? ¿Cuál es la confluencia singular y compleja de variables que permite dar cuenta de esa génesis? En segundo lugar está el largo período de desarrollo histórico: ¿cuáles son las reglas que rigen el funcionamiento del sistema? ¿Cuáles son las restricciones que limitan las fluctuaciones causadas por la multiplicidad de actividades humanas? El relato es siempre un relato de poder y resistencia, de estructuras y *conjonctures*, pero el peso de la descripción está en la repetición y la continuidad. Y en tercer lugar, en un punto se produce una crisis estructural y hay una difícil transición de un sistema histórico con «éxitos» y «perfecciones» a uno o más sistemas sucesivos. Se trata de un relato plagado de confusión e incertidumbre, en el que un acontecimiento menor produce resultados extremos en las circunstancias especiales de una bifurcación.

Las técnicas que parecen congruentes con el análisis nomotético serán de cierta utilidad al analizar el largo período de desarrollo de un sistema histórico, siempre y cuando, por supuesto, nuestro objetivo sea mantener el nivel de complejización y no simplificar. Pero esas técnicas tienen poco valor para el análisis de la génesis o del período de crisis de un sistema histórico. En esas situaciones, la elección histórica ocupa un lugar preponderante. Nos encontramos en medio de luchas feroces por valores que resultan primordiales para el análisis científico en sí.

Debemos dirigir entonces nuestra atención a la antinomia hecho/valor, que, en sus numerosas metamorfosis, ha estado en el centro de los debates intelectuales de la era moderna. Fue la lucha de la filosofía para liberarse del dominio de la teología, y también fue la lucha de la ciencia para apartarse de la filosofía. También adoptó la forma de los debates entre particularización y universalización en las ciencias sociales. En el siglo XIX, el ascenso de la ciencia como forma preeminente de legitimación de la producción de saber representó una transformación del *Zeitgeist*. Los hechos habían triunfado sobre los valores, por decirlo de algún modo, en el sentido de que se había convertido en algo absolutamente ilegítimo asegurar que los valores dirigían, o debían dirigir, de manera consciente la producción de saber. Se suponía que el saber objetivo representaba la modernidad, y se esperaba que el académico tuviera el mismo rol desinteresado que el burócrata (véase Weber, 1946: 196-244).

El problema, claro está, es que los académicos desinteresados no existen ni pueden existir. Nuestros valores son parte integral de la ciencia que producimos; en este sentido, la ciencia siempre es filosofía. Los valores son parte de nuestro aparato conceptual, nuestra definición de los problemas, nuestra metodología y nuestros instrumentos de medición. Aunque digamos que los hacemos a un lado, eso es imposible. El cambio que se produjo en el siglo XIX no fue el triunfo de los hechos por sobre los valores, sino el intento, en gran parte exitoso, de impedir mediante el velo del universalismo que los valores se inmiscuyeran. La eficacia de este velo autocomplaciente de protección se ve hasta en un caso extremo como el de los alemanes estudiosos de la India, que contribuyeron de manera activa y directa a la causa nazi utilizando todo el aparato de la objetividad científica, valiéndose de sofisticados métodos históricos y filológicos y afirmando su compromiso con la ética científica (véase Pollock, 1993: 86-96).

La neutralidad valorativa hoy está en la mira, especialmente en la mira de quienes escriben dentro de lo que se ha dado en llamar «estudios culturales» (o de las distintas doctrinas «post-» algo). Seguramente, los diferentes argumentos que estos académicos esgrimen no son tan nuevos como sugieren sus defensores. Sin embargo, cada vez hay más estudiosos preocupados por que la balanza se incline ahora en sentido contrario, es decir que los «hechos» desaparezcan en el remolino de una multiplicidad de juicios de «valor» en conflicto. Aquí también necesitamos una *Aufhebung*.

Reconocer que el «valor» se inmiscuye todo el tiempo en la ciencia no implica negar que exista un mundo real cognoscible, solo revela que es imposible escapar del contexto en el que se produce la búsqueda cientí-

fica. Ahora que en las ciencias naturales los académicos comienzan a reconocerlo (o, más precisamente, vuelven a reconocerlo), los historiadores pueden sentirse más libres para ocuparse directamente de lo que implica para su labor. Podríamos empezar con la siguiente observación de Bourdieu: «El universo "puro" de la ciencia "más pura" es un dominio social (*champ*) como cualquier otro, con sus relaciones de poder y sus monopolios, sus luchas y sus estrategias, sus intereses y ventajas, pero un dominio en el que esas *constantes* adoptan formas bastante específicas» (Bourdieu, 1975: 91). Sin embargo, no por eso estamos «condenados al relativismo» (Bourdieu, 1975: 116). Muy por el contrario: la flecha del tiempo queda directamente en el interior de la investigación histórica.

El problema del historiador consiste en llegar a una interpretación plausible de la realidad. Pero esa interpretación siempre es producto de las preguntas que asedian al estudioso, que a su vez son el resultado de luchas, intereses y preocupaciones sociales. Son funciones de la posición de cada historiador en la situación contemporánea, de su historia y, por lo tanto, de las lecturas del espacio-tiempo dentro de las cuales elige hacer sus interpretaciones. La *Quellenkritik* puede poner en duda algunas interpretaciones, pero está sujeta a una interpretación de sí misma. Lo que no puede hacer es crear una realidad inalterable. El análisis del «dominio social» de la ciencia puede poner en duda la utilidad de la interpretación, pero no puede negar, per se, su validez. La ciencia no se rige por el principio de gobierno de la mayoría, en virtud del cual la interpretación compartida por la mayor cantidad de miembros de una comunidad científica (¿se trata de los miembros vivos o de los miembros de toda la historia recordada?) es más verdadera. Tampoco funciona en medio de una absoluta anarquía intelectual según la cual todas las interpretaciones son igualmente meritorias. La plausibilidad es un proceso social y, por lo tanto, una realidad cambiante, pero basada en reglas básicas provisorias. Puede haber plausibilidades superpuestas, incluso plausibilidades contradictorias, que emerjan de las contradicciones del presente social.

No hay un camino simple para salir del embrollo de los hechos y los valores. Ese es el motivo por el cual muchos académicos pretenden esconder sus posturas detrás de la muy engañosa antinomia micro/macro. Micro y macro son siempre términos relativos en una continuidad infinita de posibilidades. Sin embargo, para los historiadores de la época moderna, y para los cientistas sociales en general, equivalen al par individuo/sistema social, que a veces se plantea en términos de pseudocausalidad: como agencia/estructura.

La búsqueda de la unidad última de la realidad es parte de la antigua búsqueda de la simplificación. Una vez que reconozcamos que la

realidad es irreductiblemente compleja, la noción misma de mónada carecerá de sentido. Afirmar que la sociedad está compuesta por individuos dice tanto como afirmar que las moléculas están compuestas por átomos. Es la reafirmación de una taxonomía que no hace sino definir y no la indicación de una estrategia científica. Al afirmar que los agentes «actúan» y que las estructuras no tienen «voluntad» se evita responder dónde podemos ubicar los procesos reales de toma de decisiones. Seguramente, hemos superado la distinción ingenua entre cuerpo y mente. Si la agencia del agente es producto de una interacción compleja entre su fisiología, su inconsciente y sus restricciones sociales, ¿es tan difícil aceptar que la acción colectiva también es consecuencia de un conjunto similar de variables que interactúan? Afirmar que la realidad de la estructura determina los resultados no implica negar la realidad de los actos individuales, del mismo modo que afirmar la realidad de los procesos psicológicos no implica negar la realidad de los procesos fisiológicos.

Todo esto es una cortina de humo. En toda explicación siempre hay identidades y diferencias. Para afirmar que existe una identidad tenemos que abstraer, es decir, eliminar variables que difieren en la comparación de dos elementos. Cuando decimos que hay una diferencia, ponemos el acento en la importancia de esas variables para la interpretación. Lo que hacemos en una instancia particular depende de qué preguntas creemos que deben ser respondidas. La distinción global/local en la realidad social está plagada de sentido político. La elección de uno de los términos del binomio por parte del historiador es una elección intrínsecamente política, y probablemente sea el componente más importante que lleva a ejercer una presión social en el académico. Juzgar la razonabilidad de cualquier elección nos retrotrae a la antinomia hecho/valor.

Por último, me ocuparé de la trinidad sagrada de las esferas humanas entronizadas por la ciencia social decimonónica: lo económico, lo político y lo sociocultural. Es evidente que la trinidad deriva directamente de la ideología liberal y de su afirmación apriorística de que (al menos en el mundo moderno) el mercado, el Estado, y la sociedad (civil) son esferas autónomas de acción que siguen lógicas independientes y que, por lo tanto, son objetos de estudio de disciplinas distintas. Dado que el liberalismo definió esta separación como un sello distintivo de la modernidad, los historiadores que operaban dentro del estricto coto de caza del «pasado» no se vieron obligados a formalizar la distinción como tuvieron que hacerlo sus colegas de las ciencias sociales contemporáneas. En la práctica, sin embargo, los historiadores idiográficos priorizaron la escritura de la historia «política», los he-

chos en detrimento de los valores, lo micro en detrimento de lo macro, y lo idiográfico en detrimento de lo nomotético. En esa selección, aceptaron de forma tácita la legitimidad de la trinidad.

La tendencia general de la escritura historiográfica y de las ciencias sociales de los últimos 25 años ha sido ignorar en la práctica los límites de esas esferas supuestamente autónomas y hacer hincapié en su interpenetración al formular interpretaciones, mientras en teoría se los reafirma. Es hora de revisar y renovar nuestro vocabulario. Si, de hecho, es más plausible entender estas tres «esferas» como, en el mejor de los casos, tres ángulos de visión de una realidad compleja singular, entonces el vocabulario limita las posibilidades de formular análisis que sean de utilidad. La «trinidad» de las esferas se vuelve una taxonomía anticuada, sostenida por visiones ideológicas en decadencia.

Este, entonces, es el conjunto de tareas inmediatas para los historiadores en busca de la ciencia. Debemos tener en claro cuál es el tipo de ciencia que estamos buscando y elaborar una terminología que nos lleve más allá de las antinomias tan caras al siglo XIX –idiográfico/nomotético, hecho/valor, micro/macro– y prescindir del concepto de la trinidad de las esferas de la acción humana. Cuando hayamos hecho eso, habremos abierto un claro en el bosque. Debemos entonces profundizar nuestra comprensión de cuán diferentes son las definiciones sociales múltiples del espacio-tiempo y utilizarlas para recrear los marcos interpretativos adecuados para nuestra realidad actual.

Por supuesto, hacerlo implica comprender esa realidad: el sistema histórico en que hace tiempo vivimos, la economía-mundo capitalista, está en crisis y, por tanto, se aproxima a una bifurcación. La misma idea aparece desarrollada en otro texto de mi autoría (Wallerstein, 1994). La crisis intelectual actual es un reflejo de la crisis estructural del sistema. Y eso nos ofrece una oportunidad pero nos impone también una imperiosa obligación: la construcción de una nueva visión científica que vuelva a poner en el centro el «reencantamiento del mundo» (Prigogine y Stengers, 1979) será un factor fundamental a la hora de definir si, después de este punto de inflexión en nuestra evolución, el sistema cambia para mejor, o para peor.

8

La escritura de la historia

El problema de la escritura de la historia puede verse ya en el título del coloquio en el que se presentó originalmente. Existen tres versiones del título según la lengua: en inglés se llamó «[Re]constructing the past» ([Re]construyendo el pasado). En esta versión se señala una ambivalencia entre construcción y reconstrucción; el segundo de los términos es más adecuado que el primero para dar cuenta de una idea acumulativa y evolutiva del saber. El título en francés es «Le Passé Composé» (El pretérito compuesto). Aquí no hay reconstrucción, sino que se alude a la gramática y se hace referencia al tiempo verbal pasado que continúa en el presente, a la acción que todavía no se ha completado. En francés, esta forma verbal difiere del pretérito, al que a veces se denomina *le passé historique* (pasado histórico). En el habla cotidiana, normalmente se usa el *passé composé*. Finalmente, en holandés el título es «Het Verleden als Instrument» (El pasado como instrumento), un título mucho más estructuralista que los otros. No sé si los organizadores del coloquio tenían la intención de producir esta ambigüedad de manera deliberada. Pero es difícil hablar de historia, especialmente en la actualidad, sin caer en ambigüedades.

Me gustaría señalar otra ambigüedad: en inglés, *story* (relato) y *history* (narración histórica) son dos palabras distintas y la distinción entre ambas se considera evidente y crucial. Pero en francés y en holandés, *histoire* y *geschiedenis* tienen los dos significados, como ocurre en castellano con el término «historia». ¿La distinción conceptual

es menos clara en estas tradiciones lingüísticas? No sabría decirlo. Los organizadores nos encomendaron, al menos en la versión en inglés de su anuncio, la tarea de llevar a cabo «una reflexión amplia acerca de la utilidad y las desventajas de la historia para la vida». Se trata de un punto de partida sensato, ya que en él se reconoce que lo que nos ocupa puede no ser útil; es posible que sea inútil, e incluso desventajoso para la vida.

Un último comentario sobre el título del coloquio: se anunció como «Coloquio sobre historia y legitimación». ¿Acaso la legitimación es la meta instrumental a la que hacía referencia el título en holandés? ¿Deberíamos ser muy foucaultianos y suponer que todo saber es ante todo un ejercicio de legitimación de poder? Estoy tentado a responder: ¿Y qué otra cosa puede ser? Pero luego pienso que, si eso fuera todo, no serviría bien a su propósito, ya que el saber solo lograría esta legitimación si las personas –aquellos que consumen el saber producido por los historiadores– creyeran que tiene un valor de verdad independiente. Se deduce que el saber sería de utilidad para quienes ejercen el poder solo si se percibiera que no siempre está a su servicio. Pero, por supuesto, no sería útil en absoluto si fuera completamente antagónico al poder. Entonces, desde el punto de vista de los poderosos, la relación con los intelectuales que pretenden escribir la historia es compleja, mediada y difícil.

Mi objetivo es analizar cuáles son, cuáles pueden ser, las relaciones entre cuatro tipos de producción del saber: las historias de ficción, la propaganda política, el periodismo y la historia tal como la escriben los sujetos que llamamos historiadores. Luego quisiera vincular estos tipos de producción del saber al recuerdo y el olvido, el secreto y la publicidad, la defensa y el rechazo.

Las historias de ficción son la primera forma de producción del saber con la que nos encontramos de niños. A los niños se les cuentan o se les leen historias, y esas historias transmiten mensajes que los adultos consideran muy importantes. Los adultos censuran lo que los niños pueden escuchar o leer. Se suele ubicar las historias en una línea continua que va desde los tabúes hasta las enseñanzas morales, pasando por los temas poco convenientes y los que se considera inocentes. Su forma puede variar: pueden ser dulces y encantadoras, o producir temor o emoción. Muchas veces evaluamos y reevaluamos su efecto en los niños y adaptamos nuestra selección a esos juicios. Por supuesto, estas historias son ficticias. Los adultos que cuentan la historia de un personaje llamado Cenicienta no creen que haya existido realmente y saben que el lugar donde ocurre el relato no puede ubicarse en un mapa convencional. Pero a la vez se considera que el

cuento tiene un contenido de realidad, quizá la existencia de adultos mezquinos a cargo del cuidado de un niño, o la de adultos buenos (las hadas madrinas) que contrarrestan a los adultos mezquinos, o la realidad de (o al menos la legitimidad de) la esperanza en las situaciones difíciles.

¿Difiere la literatura infantil de la que dice estar destinada a los adultos? Si tomamos una obra de Balzac o de Dickens, de Dante o de Cervantes, de Shakespeare o de Goethe, entendemos que describen una realidad social a través de personajes ficticios, y evaluamos su calidad no solo sobre la base de la belleza del lenguaje o la catexis emocional sino por los modos en que la obra nos lleva a reflexionar acerca de esa realidad social. Y hasta hay quienes afirman que estas obras de ficción son más útiles para reflexionar atentamente acerca de una realidad social que un texto de ciencias sociales. La intención de la obra literaria bien puede ser de legitimación. Seguramente ese era el caso de la épica clásica, *La Ilíada* o el *Bhagavad-Gita*. Pero la intención puede ser también la contraria: deslegitimar. O quizá la intención del autor sea irrelevante, dado que es posible que el lector tome de la obra algo muy distinto de lo que el autor esperaba.

Ahora bien, muchos autores niegan explícitamente toda intención social. Pueden decir que cuentan una historia para entretener al lector o para expresarse, o incluso solo para ganar dinero. Pero, nuevamente, la intención del autor puede ser irrelevante, y los analistas podemos decir que la obra de ficción tiene una función de legitimación o de deslegitimación que hace que el lector reflexione o bien dificulta su reflexión. De hecho, este tipo de análisis literario es muy frecuente.

Luego tenemos las obras de ficción que se sirven de personajes históricos reales, como *Guerra y paz* de Tolstoi. Hoy las técnicas de la televisión permiten realizar lo que se denomina docudramas, donde se intercalan tomas de noticiarios con secuencias de ficción. De hecho, hoy es posible que muchas personas adquieran su saber histórico a través de novelas o películas históricas como esas y no a través de la lectura de obras de historiadores calificados. ¿Hay alguna forma de exigir a los autores de estas obras de ficción cuasihistórica que respeten la llamada objetividad histórica? ¿Está bien que queramos exigírselo? ¿Y qué sucede si estos autores cuentan la historia de un modo que los historiadores consideran falso? Esta no es una pregunta hipotética. Por tomar un ejemplo, existe una gran controversia, al menos en Estados Unidos, acerca de Oliver Stone, cuyas películas, para algunos, falsifican la historia con la intención de deslegitimar el poder. ¿O acaso busca legitimar el poder de una forma más sutil, como aducen otros?

Si pasamos a la propaganda política, supuestamente nos alejamos de la ficción. ¿Pero cuán lejos? La propaganda suele definirse como una aseveración cuyo enunciador alega que es fáctica, en tanto otros la consideran falaz. De hecho, en algunos casos el enunciador sabe que los hechos son falsos, o al menos exagerados. La propaganda es un ejercicio político, un intento de cambiar la opinión pública a favor o en contra de una política determinada. Debemos recordar que el término proviene de las prácticas de la Iglesia Católica Apostólica Romana, cuyo objetivo era propagar la fe. Por supuesto, la Iglesia cree que su fe es la verdad. Los no creyentes pueden elegir o bien refutar la verdad de la Iglesia con otra verdad o bien ignorarla (y en consecuencia tolerar) su propagación.

En la esfera pública de la política, «propaganda» es un término utilizado para condenar las declaraciones de la oposición. Ninguna figura política actual admitiría que participa en actividades de propaganda. Sin duda, se referiría a sus propios enunciados con términos más positivos; diría que lo que hace es dar su versión de los hechos. Dar la propia versión de los hechos hoy se entiende como una actividad legítima en el contexto de la aceptación generalizada de que en política no existen verdades absolutas. La película japonesa *Rashomon* ilustra el fenómeno en el que los participantes o testigos de un hecho tienen diferentes versiones de lo ocurrido. La película de Kurosawa lo muestra tan bien que la palabra *Rashomon* se ha convertido en parte de nuestro vocabulario. Todos sabemos que la división entre «mentira» y «verdad» no es solo la diferencia entre la «gran mentira» de Goebbels y la pura verdad. La línea divisoria es muy poco clara: hay gradaciones, grises y posibilidades intermedias. En los Estados Unidos, se utiliza la expresión *putting a spin* (dar un giro) a las noticias, o sea explicar un hecho de modo de presentar bajo una luz favorable al que lo cuenta o al grupo que representa. Entonces, todos estamos de acuerdo en que *Guerra y paz* de Tolstoi no describe de forma objetiva o exacta la historia; asimismo, ¿quién puede sostener que nuestros políticos presentan «los hechos» de forma precisa u objetiva?

Se supone que el periodismo tiene un valor de verdad mucho mayor que la propaganda. Los periodistas se definen a sí mismos como personas que toman declaraciones de distintos actores, políticos y de otro tipo, confrontan esas declaraciones con las de los opositores y luego cuentan lo que creen que sucedió en verdad, supuestamente desde un punto de vista más neutral. Se supone, al menos en teoría, que intentan encontrar los puntos de vista contradictorios, los comparan con las fuentes disponibles y presentan una versión independiente de lo ocurrido. Por supuesto, todos conocemos los problemas de esta vi-

sión. Algunos periodistas no son libres de decir la verdad; otros no son periodistas honestos. Aun si excluyéramos a esos dos grupos, es posible que los periodistas honestos y libres de ataduras políticas no tengan acceso a la información necesaria, un problema que se convirtió en algo bastante grave debido a la rapidez de los acontecimientos y a la compulsión de informar. Se supone que los periodistas cuentan lo que sucedió ayer, no hace 50 o 500 años. Esta restricción tiene la ventaja de que permite tener un contacto directo con los participantes, pero la desventaja de que no hay tiempo suficiente para adquirir conocimiento, y mucho menos para tomar distancia.

O sea, ascendemos en el nivel de objetividad, desde los cuentos y la propaganda hasta el periodismo, y finalmente llegamos a los historiadores, es decir aquellas personas que se jactan, al menos desde la llamada revolución historiográfica del siglo XIX, de seguir los pasos de Ranke y contar la historia *wie es eigentlich gewesen ist.* Para cumplir con este objetivo, la mayoría de los historiadores han aceptado un conjunto de reglas que supuestamente llevarían la objetividad al máximo. Han buscado basar sus afirmaciones en datos, generalmente documentos escritos, aunque en los últimos años han tomado también datos de otro tipo.

Sin embargo, no se toma cualquier documento escrito como fuente. Los historiadores, al menos desde el siglo XIX, distinguen las llamadas fuentes primarias de las fuentes secundarias, y privilegian las primeras. Un documento primario se escribe en simultaneidad con el hecho ocurrido al que se refiere. Se supone que estos documentos responden a algún propósito inmediato y que por lo tanto no están destinados a un historiador futuro. Por supuesto, los documentos primarios pueden ser difíciles de entender, porque la lengua y las alusiones contextuales pertenecen a otro momento histórico. Por ende, se supone que un historiador calificado tiene que estar inmerso en el ambiente cultural de una época, como resultado de su formación y de una importante investigación general.

Es cierto que, si uno se apoya en documentos primarios, tiene la garantía de que no han sido escritos para engañar, o al menos que la intención era solamente engañar a los contemporáneos del autor. Sin duda, esta afirmación presenta numerosos problemas. Quizá los documentos realmente fueron escritos con la intención de engañar, y el historiador es incapaz de darse cuenta. O, lo que es peor, tal vez los documentos sean falsos, es decir que fueron escritos después y dejados en algún lugar para hacer creer a los historiadores que son originales. Pero incluso después de evaluar todas estas posibilidades, resta la cuestión de la actitud del propio historiador hacia los temas que analiza.

¿El historiador será imparcial al interpretar los datos? Aquí, dejando de lado la confianza que se pueda tener en las exhortaciones éticas de la comunidad de historiadores, se supone que hay un reaseguro estructural, ya que se considera menos probable que los historiadores se involucren emocionalmente en asuntos del pasado que en asuntos del presente. Este fue uno de los argumentos clásicos para confinar la investigación de los historiadores a acontecimientos del pasado.

Siempre supimos cuán poco firmes son estos presupuestos pero, por lo general, hemos negado su endeblez. En los últimos años, una gran cantidad de académicos ha desafiado abiertamente la veracidad del saber presentado por los historiadores. Algunos han llegado a decir que es intrínsecamente imposible; otros simplemente sostienen que deberíamos ser muy cuidadosos al hacer afirmaciones con valor de verdad, dado que todo análisis supone una interpretación, interpretación teñida por la biografía social y personal del intérprete y por las presiones del momento en el que se realiza.

Hasta ahora mi tarea ha sido sencilla. He ilustrado el hecho de que no existe una línea clara y tajante que divida la ficción de los hechos, la fábula de la verdad. La línea que separa las historias infantiles de la disciplina histórica es borrosa, y en ella se mezclan realidad, disputa política y fantasía utópica. Sería intrépido el académico que se embarcara en una discriminación entre historiografía legítima e ilegítima. Eso es fácil de demostrar, pero está lejos de dejarnos satisfechos. En la vida cotidiana, todos «ponemos a prueba la realidad» en nuestros intentos individuales de lidiar con el mundo real. Y para eso confiamos en la ayuda de otros. Los historiadores tienen a su cargo la tarea social de hacer interpretaciones plausibles de la realidad social que, se supone, todos encontraremos útiles, no solo individual sino colectivamente. ¿Por qué nos molestaríamos en hacerlo, si no estamos preparados para dedicarnos a diseñar esas interpretaciones plausibles, más allá de las dificultades? Es un riesgo que tenemos que correr.

Llegamos entonces a un asunto espinoso: ¿qué es una interpretación plausible? Evidentemente, hay una cuestión de coherencia interna, que es la más fácil de juzgar, aunque no de lograr. No tengo por qué estar de acuerdo con la interpretación de alguien para evaluar si la lógica interna de su argumento es rigurosa o endeble. Personalmente, tengo la libertad de descartar las argumentaciones incoherentes. Pero esto dista de ser suficiente. También debo observar que las preguntas que aborda el análisis sean relevantes, que la unidad de análisis sea adecuada, y que no se hayan omitido factores significativos. Sin embargo, los historiadores o el público en general no comparten un mismo criterio respecto de cuáles son las preguntas relevantes, cuál es la unidad

de análisis apropiada y cuáles son los factores significativos. Todas estas son, en un sentido, decisiones a priori.

Pueden hacerse dos cosas con las decisiones a priori. Podemos decir que elegir entre ellas es imposible, que reflejan opciones filosóficas o políticas fundamentales acerca de las cuáles solo podemos estar de acuerdo en que disentimos. O podemos intercambiar ideas atravesando las divisorias filosóficas y políticas, mediante el análisis de las decisiones a priori en términos de lo que Max Weber llamó «racionalidad material» (*Rationalität materiel*), que se traduce en análisis que dan cuenta, en la mayor medida posible, de las discrepancias acerca de asuntos empíricos y a la vez interpelan los interrogantes filosóficos y políticos fundamentales de nuestro tiempo. Quizás el resultado solo sea hacer retroceder la línea divisoria a un nivel anterior, pasar del debate sobre la plausibilidad de la interpretación de algún asunto limitado a un debate sobre cuáles son las preguntas filosóficas y políticas fundamentales de nuestro tiempo. Pero, aun en ese caso, al menos es un cambio que ilumina el debate y permite la participación de personas que no son historiadores profesionales.

Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la memoria. En los últimos años se ha discutido mucho en torno a la memoria, acerca de lo que recordamos y debemos recordar y acerca de lo que olvidamos y debemos olvidar. Es evidente que estas son decisiones sociales que se toman de forma colectiva constantemente. Es más, las decisiones nunca son permanentes. Incluso si en un momento dado decidimos que debemos recordar colectivamente una realidad del pasado, es posible que 30 años después elijamos olvidar esa misma realidad. ¿Por qué entonces la memoria es un tema tan importante en estos días? La discusión en torno a ella está impulsada, evidentemente, por acontecimientos históricos recientes. El tema se planteó por primera vez a raíz del exterminio sistemático de los judíos en Europa, lo que se ha dado en llamar el Holocausto. Se sostuvo que era vital no olvidar lo sucedido para que no ocurriera nuevamente, y por lo tanto los historiadores debían escribir y enseñar esa historia. Esta visión acerca del papel del historiador en la creación y preservación de la memoria colectiva se popularizó rápidamente. Los armenios sostienen que se aplica a la masacre de 1915 a manos de los turcos. En mi oficina tengo un afiche argentino creado poco después de la destitución del último gobierno militar, donde se lee en letras grandes «Nunca más», que denuncia las desapariciones, la tortura, el miedo, las humillaciones, la miseria moral y material, las mentiras y el silencio del mundo. Sobre todo, el silencio. Y ya sabemos cómo la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa reabrió las discusiones acerca de la memoria en Francia. Por último, sabe-

mos cuánto debate hubo en Europa central y oriental y en la ex Unión Soviética acerca de qué conviene recordar y qué no.

En octubre de 1998, en Sudáfrica, un cuerpo llamado la Comisión de la Verdad y la Reconciliación publicó un informe de cinco volúmenes. Ese cuerpo, presidido por el arzobispo Desmond Tutu, fue constituido por el gobierno posterior al apartheid y tuvo a su cargo la elucidación de la verdad sobre las violaciones a los derechos humanos en el período 1960-1994. La comisión decidió vincular tres temas: la verdad, la reconciliación y la amnistía. Para poder llegar a la «verdad», ofreció la amnistía a todo aquel que confesara los crímenes cometidos.

La comisión informó que se encontró con que el concepto de verdad era muy complejo y que se había enfrentado a cuatro nociones de verdad muy distintas: la verdad objetiva o forense, la verdad personal o narrada, la verdad social o «dialógica» y la verdad curativa o restauradora (Truth and Reconciliation Commission, 1999, 1: 110-114). La verdad objetiva se definió como equivalente de la verdad de los historiadores positivistas: «las pruebas objetivas y corroboradas, [...] la obtención de información precisa mediante procedimientos fiables (imparciales, objetivos)». Según la comisión, lo que salió a la luz en este nivel sirvió para «reducir la cantidad de mentiras que pueden circular en el discurso público sin que nadie las discuta» y el resultado fue útil para la sociedad. La verdad personal se definió como la verdad de las víctimas que contaron sus historias, que eran «una revelación del dolor» y creaban una suerte de «verdad narrativa» en un acto de «restitución de la memoria».

Sin embargo, el objetivo de la comisión estaba más cerca de la verdad social. A través de la interacción y del debate, se buscó «trascender las divisiones del pasado escuchando cuidadosamente los motivos y visiones complejas de todos los involucrados». Esto fue visto como «una base para afirmar la dignidad y la integridad humanas». Finalmente, la verdad curativa fue «el tipo de verdad que coloca los hechos y su significado dentro del contexto de las relaciones humanas, tanto entre ciudadanos como entre el Estado y los ciudadanos». Fue por ello que la comisión hizo hincapié no solo en el conocimiento sino también en el reconocimiento. «El reconocimiento es una afirmación de que el dolor de una persona es real y merece ser atendido. Por eso resulta central para la restitución de la dignidad a las víctimas.»

¿El informe de esta comisión es historia o es un documento para ser utilizado por los historiadores con sus recaudos habituales? Por supuesto, no son únicamente los historiadores los que deben hacerse esa pregunta. Las cuatro categorías de verdad que utilizó la comisión son de hecho una modificación de los cuatro tipos de verdad presentados

por el juez Albie Sachs de la corte constitucional de Sudáfrica. Sachs no es historiador sino jurista. También es militante del Congreso Nacional Africano: perdió un brazo en un bombardeo por parte de los agentes del régimen del apartheid, y eso lo convierte también en víctima. Sachs afirma que «como abogado y juez» la verdad le es esquiva (Sachs, 1998: en especial 9-11). La verdad objetiva es para él la «verdad microscópica», el tipo de verdad del que se ocupa la justicia, ya que se trata de saber «si una persona es culpable de homicidio en determinadas circunstancias». Es una verdad detallada, focalizada. La segunda verdad de Sachs recibe el nombre de «verdad lógica», «la verdad generalizada de las proposiciones, la lógica inherente de ciertas declaraciones [...] a la que se llega mediante procesos deductivos e inferenciales». De esa manera captura Sachs la distinción entre verdad idiográfica y nomotética, un tema largamente debatido como parte del *Methodenstreit* de las ciencias sociales.

La tercera verdad de Sachs es la «verdad de la experiencia», que se parece a la «verdad personal o narrativa» de la Comisión, pero que no es exactamente lo mismo. Sachs dice que tomó el nombre del libro de Mohandas Gandhi *Mis experiencias con la verdad.* Dice que llegó a comprender que Gandhi no experimentaba como un científico en un laboratorio, sino más bien que «se estaba poniendo a prueba a sí mismo y no a una idea del mundo exterior», un intento de observar la propia experiencia subjetiva de forma objetiva, «sin ningún prejuicio». De acuerdo con Sachs, los tribunales no consideran este tipo de verdad porque los pone «incómodos». ¿A los historiadores les sucede lo mismo?

Finalmente, Sachs se refiere a la verdad dialógica, un concepto que la Comisión retoma. Este tipo de verdad toma elementos de la verdad microscópica, de la verdad de la experiencia y de la verdad lógica, «pero supone y utiliza la noción de una comunidad polifónica y con múltiples perspectivas. En el caso de Sudáfrica, no hay una única forma correcta de describir cómo ocurrieron las flagrantes violaciones a los derechos humanos; no hay un narrador único que pueda afirmar que tiene una perspectiva definitiva que es la correcta». Ahora bien, esto contradice la historiografía rankeana, pero no responde a la idea posmoderna de que la verdad objetiva no existe. Más bien sugiere que el camino a esa verdad es un diálogo intenso, a menudo emotivo, atenuado por un examen cuidadoso de las pruebas, con el fin de alcanzar una versión de la verdad polifónica y de múltiples perspectivas.

Recordar y olvidar, guardar secretos o exponerlos en público es defender y refutar. Es una decisión científica y académica, pero también una decisión política y una decisión moral. Y los historiadores no han

de llegar a un consenso rápido, ni hoy ni en un futuro cercano, sobre cuáles son las decisiones correctas. Toda actividad académica transcurre en el presente, un presente en constante evolución. Ningún investigador escapa a las exigencias del presente. Pero el presente es también la más evanescente de las realidades, ya que desaparece al instante. Por eso, toda tarea académica se ocupa del pasado, y por lo tanto, en mi opinión, las ciencias sociales deben escribirse en tiempo pasado. El pasado no le pertenece exclusivamente a la historia, ya que toda ciencia tiene que ser histórica, en el sentido de saber que la realidad de un momento dado es la consecuencia de lo que sucedió en un momento previo, incluyendo por supuesto todas las disyunciones radicales que ocurrieron.

Pero puesto que el pasado tiene infinitos detalles, tomarlo en cuenta en su totalidad está más allá de las posibilidades humanas. Seleccionamos, y de hecho, nuestras selecciones se suceden en cascada. Y la mejor guía para las selecciones que hacemos es saber que debemos tomar decisiones históricas sensatas acerca del futuro. La primera decisión concierne a la unidad de análisis que utilizaremos para hacer nuestras selecciones. En mi caso, las preferencias son claras: tenemos que hacer nuestros análisis en el marco de lo que denomino sistemas históricos, unidades de realidad y cambio social de largo plazo y a gran escala de carácter sistémico, es decir que tienen una vida gobernada por un conjunto de procesos analizables y cohesivos porque componen una división del trabajo continua y significativa. Todos esos sistemas son históricos en el sentido de que evolucionan constantemente, y todos son sistemas debido a que conservan constantes algunas de sus características. Esto tiene dos consecuencias fundamentales: esos sistemas históricos poseen límites espaciales, incluso si cambian con el tiempo, y tienen límites temporales, es decir que pasan por las etapas de comienzo, evolución permanente y crisis final.

Por ejemplo, en la actualidad vivimos en un sistema-mundo que denomino «economía-mundo capitalista». Hoy este sistema-mundo abarca todo el planeta. Cuando se originó, hace 500 años, ocupaba una porción relativamente pequeña. ¿Por qué, por ejemplo, tenemos que ocuparnos de alguien como Carlos V? No puedo hablar por otros, pero, para mí, Carlos V es relevante porque simboliza una elección histórica muy importante de la Europa occidental del siglo XVI. En el comienzo mismo del sistema-mundo moderno, había fuerzas que buscaban consolidar la economía-mundo capitalista naciente y fuerzas que buscaban transformarla en un imperio-mundo clásico. Esta tensión ha estado siempre presente en el sistema-mundo moderno. Carlos V fracasó en su intento de crear ese tipo de imperio-mundo. Si hubie-

ra tenido éxito, no viviríamos en el mundo moderno tal como lo conocemos. Y esto no implica juicio de valor alguno. No sabemos si el mundo es mejor debido al fracaso de Carlos V. Simplemente lo señalo como un momento decisivo.

El análisis de la coyuntura histórica de Carlos V nos recuerda lo impredecible de la elección histórica. Los sistemas en crisis alcanzan períodos caóticos y bifurcaciones, y en esos momentos se toman decisiones. Una vez tomadas, tienen como resultado la constitución de nuevos sistemas que luego adquieren vida propia, con sus ciclos rítmicos y sus tendencias seculares. Llegado cierto punto de desarrollo, cuando las tendencias seculares alejan al sistema del equilibrio, los ritmos cíclicos ya no son suficientes para mantener el sistema en un orden de funcionamiento razonable, y entonces el sistema entra en crisis. Creo que hoy estamos en esa etapa dentro de nuestro sistema actual pero no voy a incluir aquí una explicación detallada (véase Wallerstein, 1998b).

Los historiadores tienen una responsabilidad especial en los tiempos de crisis sistémicas. Para ser honestos, el trabajo de los historiadores en las épocas de funcionamiento normal de los sistemas sociales históricos no es muy importante. Pueden legitimar el sistema o el régimen vigente; también pueden criticarlo. Lo más probable es que nadie los tenga en cuenta o, en todo caso, que nadie les preste atención y se dé preferencia a fuerzas más poderosas. Se les pide cierto grado de objetividad, pero no demasiada. Sin duda, su habilidad para seguir un rumbo en el mar de exigencias contradictorias es muy importante para ellos y su autoestima. Y hasta cierto punto, también lo es para las autoridades políticas. Pero un historiador que evalúe el papel de los historiadores solo puede ser escéptico acerca del papel que estos tuvieron históricamente.

De todos modos, si hoy de verdad nos encontramos frente a una crisis sistémica, entonces la situación es distinta, ya que, por definición, un sistema en crisis difiere mucho de un sistema que funciona bien: en el segundo, las fluctuaciones son relativamente pequeñas y el efecto de las acciones individuales es limitado, mientras que en el primero, las fluctuaciones son grandes y, por lo tanto, cada acción individual tiene un gran impacto, que en última instancia determina qué camino de la bifurcación se sigue. De pronto, lo que los historiadores escriben resulta trascendental; sus «verdades» afectan las decisiones individuales; sus tareas científicas, que también son tareas políticas y morales, se magnifican. Si ahora componemos o recomponemos el pasado, la historia se vuelve un instrumento. *Cui bonō?*

Para concluir, transcribo un pasaje de Pierre Chaunu que aparece en el prefacio de su libro sobre Carlos V (1973: 15): «Este libro, *Es-*

pagne de Charles Quint, tal vez no sea del todo imparcial, ¿pero qué es la imparcialidad? Al menos, aquí intento entender, explicar el pasado a través del presente y el presente a través del pasado en la solidaridad de las generaciones que trabajan con nuestro legado. He intentado ser coherente. No oculté mis simpatías». Los historiadores deberían prestar atención a este llamado a la coherencia que no oculta valores ni preferencias, y asumir la tarea de contribuir a la verdad dialógica.

9

Culturas globales: ¿salvación, amenaza o mito?

El término-concepto «cultura» es, como bien sabemos, uno de los más ambiguos de la jerga de las ciencias sociales. No hay demasiado consenso sobre su significado. Si además le añadimos el adjetivo «global», la confusión se acrecienta enormemente. El término-concepto «sociedad» es, por supuesto, igual de ambiguo, pero al menos es más anodino. El concepto de cultura, en cambio, despierta pasiones. Con frecuencia, las personas –la gente común, los especialistas y los políticos– se embarcan en fervorosos debates sobre él. Algunos lo hacen con el revólver en la mano y otros, tras las barricadas. Pensemos en el engaño de Sokal (Lingua Franca, 2000; Jeanneret, 1998). No me dedicaré a construir, deconstruir ni reconstruir el concepto. Es decir, no repetiré las ideas sobre las que ya he escrito profusamente durante más de 20 años (Wallerstein, 1978, 1988b, 1989, 1990a, 1993a, 1997a, 2003).

Probablemente no exista el objeto cultura global o, al menos, los analistas especializados en el campo de la cultura mundial podríamos afirmar tal cosa. Pero hay mucha gente que cree en la existencia de ese fantasma. Algunos creen que es un semidiós; otros, que es la encarnación del demonio. En cualquier caso, piensan que es una realidad.

Comenzaremos por quienes lo idolatran. Todas las religiones que afirman contener verdades universales presentan códigos de conducta moral que constituyen una cultura global, en el sentido de que esas religiones aseguran que determinada conducta no es solo deseable sino que es posible en *todos* los seres humanos. Entonces, las religiones es-

tablecen normas de las que se dice que pueden aplicarse en todo tiempo y lugar. Por cierto, esto presupone la existencia de una cultura global, aunque sus normas se violen, a veces incluso con más frecuencia de lo que se las respeta. Pero el hecho de que se violen las normas no invalida la existencia de una cultura. Por el contrario, el hecho de que la gente observe que se han violado normas culturales se ha tomado como evidencia empírica contundente de que existe una cultura a la que esas normas responden.

Están asimismo todos los conceptos de la religión secular, muchos de los cuales se asocian con la Ilustración: libertad, individualidad, igualdad, derechos humanos, solidaridad, que también son normas sin fronteras. De estos conceptos también se sostiene que son no solo deseables sino incluso aplicables en el nivel universal.

Además, hay muchas personas que están siempre dispuestas a imponer esas normas –religiosas o seculares– a los que no sabían de su existencia, los que no aceptan su validez o los que se rehúsan a observar la conducta prescripta. Cuando las autoridades religiosas se ocupan de estas cuestiones, las denominamos inquisidoras (cuando se trata de miembros de una comunidad religiosa) o proselitistas (cuando el objetivo es la conversión de los que no pertenecen a la doctrina). Hubo un tiempo en el que la tarea principal de las instituciones religiosas era de carácter proselitista. Hoy en día, son un poco más discretas debido a la presión proveniente de los que proponen normas seculares contrarias a la doctrina; por ejemplo, la tolerancia religiosa.

En la actualidad, quienes proclaman las normas seculares son los menos modestos. En realidad, en las últimas dos décadas, parece que han sido los que tuvieron más viento a favor. Su discurso está bajo la protección de una presunta norma universal de derechos humanos.[1] Hoy contamos con tribunales internacionales cuyo propósito es juzgar a quienes cometen flagrantes delitos contra las normas internacionales, incluso a jefes de estados soberanos. Hay organismos que infringen una presunta norma universal, la soberanía del Estado, en nombre de otras presuntas normas universales derivadas del derecho natural, que confiere a esos organismos (y a todos nosotros), según ellos declaran, «el derecho a la intervención». Y uno debe suponer, por supuesto, que los interventores son defensores de la cultura global que cumplen con su deber.

Durante mucho tiempo, las religiones han declarado que anuncian la única verdad universal, y por lo tanto ha habido discursos encontrados respecto de cuál es el contenido de la cultura global. Esos discursos rivales no solo son imposibles de reconciliar en términos de argumentación intelectual, sino que también han tenido consecuencias

sociales nefastas, ya que han llevado a estallidos de gran violencia. Los grupos seculares que están fuera del marco religioso han intentado lograr la reconciliación recurriendo a otra norma, supuestamente prioritaria: la de la tolerancia. En la actualidad, existe un conflicto semejante en la discusión de qué es prioritario, si la soberanía nacional o los derechos humanos, conflicto que también ha tenido consecuencias sociales trágicas. ¿Hay algún grupo interesado en resolverlo? ¿Cómo puede lograrse la reconciliación? ¿Puede lograrse?

Un buen ejemplo de lo expuesto es la terrible situación de los Balcanes en la década de 1990. Allí ocurrieron cosas como lo que se denominó limpieza étnica, y fue denunciado como genocidio, crimen de guerra y crimen de lesa humanidad. Para juzgar tales crímenes se creó un tribunal ad hoc, en el que se han presentado denuncias contra personalidades políticas y militares, algunas de las cuales fueron detenidas y puestas en custodia del tribunal, y algunas fueron a juicio. Además, hay un tribunal permanente, la Corte Penal Internacional. Los Estados Unidos, que apoyaron a los tribunales que se ocuparon de las violaciones a los derechos humanos en los Balcanes y en África, se opusieron a la creación de un tribunal permanente, pues ese tribunal podría citar a ciudadanos estadounidenses, más específicamente a militares, por supuestas violaciones a normas universales. El gobierno de los Estados Unidos alegó que podrían existir motivaciones políticas ilegítimas en la acusación contra ciudadanos de su país; sin embargo, descartó alegremente que pudiese haber ese tipo de motivaciones en la acusación de ciudadanos bosnios, serbios, ruandeses o sierraleoneses.

Hasta ahora, la resolución política de esta cuestión ha sido una función de fuerzas políticas y militares relativas. En el mundo de hoy, se puede juzgar a los ciudadanos de estados más débiles, no así a los de estados más fuertes. El procedimiento es claro, pero de ninguna manera puede admitirse su implementación como norma *global*.[2]

Analicemos la otra cara de la moneda. Todos sabemos que la vida no es igual en los distintos lugares del mundo y que, en mayor o menor medida, cada región responde a las demandas de la «cultura» local. Es probable que a la mayor parte de la población mundial las culturas globales mencionadas anteriormente le resulten desconocidas, incluso en el caso de las minorías con mayor nivel de educación, a quienes el discurso de la cultura global les resulta familiar. Esto es cierto hasta en el núcleo de los defensores de normas universales, es decir, de los organismos creados para difundirlas y apoyarlas.

Tomemos por caso a Emmanuel Milingo, el arzobispo católico de Luzaka, Zambia, quien se casó en mayo de 2001 en una ceremonia oficiada por el reverendo Sun Myung Moon. El reverendo Moon asegu-

ra ser el mesías que ha venido a ofrecer la salvación, tarea en la que Jesús fracasó. Es evidente que el arzobispo Milingo violó las normas universales proclamadas por su Iglesia. Amenazado con la excomunión por parte del Vaticano, Milingo renunció a la vida matrimonial tres meses más tarde. Ya había tenido problemas con el Vaticano por sus actividades como sacerdote sanador y exorcista, y fue obligado a renunciar a su cargo diocesano, pero en ese momento no fue excomulgado ni exclaustrado. Sin embargo, con la decisión de casarse, fue demasiado lejos en su desafío a la cultura global amparada por la Iglesia. No cabe duda de que con sus actos, él respondía a unas exigencias culturales de carácter más local que las de la Iglesia. Los actos en sí no son algo inusitado; lo extraño es que una persona de tan alta jerarquía eclesiástica los hiciera públicos.

En los últimos años ha habido un firme repudio al concepto de cultura global; se ha puesto en duda la posibilidad de su existencia y se ha cuestionado cuán deseable es como concepto. Esas objeciones han surgido de distintos movimientos intelectuales –deconstrucción, posmodernismo, poscolonialismo, postestructuralismo y estudios culturales–, si bien, naturalmente, cada uno de esos movimientos abarca un número amplio de puntos de vista. El argumento fundamental es que la aserción de verdades universales, dentro de las que se incluyen las normas universales, es una «metanarrativa» o «narrativa maestra» (una narrativa global) que representa una ideología de grupos poderosos dentro del sistema-mundo y que, por lo tanto, no tiene validez epistemológica. Yo no me opongo a la idea de que varias de las denominadas verdades universales son en verdad ideologías particularistas, pero con ello no cierro las puertas a la posibilidad de que existan las normas universales. Como muchos han señalado, pocos críticos están dispuestos a excluir *todas* las aseveraciones universales, pues eso significaría dar por tierra con su propia postura intelectual o política.

Uno debería preguntarse hasta qué punto las críticas a las normas globales o metanarrativas son una estrategia pensada para destruir el «eurocentrismo» –sin duda, un objetivo meritorio– y reconstruir un universalismo, en lugar de oponerse a secas. Hay quienes hablan de construir «contranarrativas»,[3] y también hay quienes dicen que «el universalismo siempre depende de la contingencia histórica» (Wallerstein et al., 1996: 88; véase discusión en pp. 85-93) y que al mismo tiempo debe reconocerse que la presión para crear una cultura global aceptable siempre ha formado parte de la historia de la humanidad. Además, «la afirmación de la universalidad, aunque matizada en frases como "relevancia universal", "aplicabilidad universal" o "validez universal", es inherente a la justificación de todas las disciplinas académicas» (Wallerstein et al., 1996: 48).

Cabe preguntarse entonces si el concepto de cultura global está relacionado con la salvación, si es una amenaza o si se trata de un mito. Está claro que se trata de un interrogante de índole intelectual, moral y política al mismo tiempo. Es imposible separar los tres niveles a la hora de considerar las respuestas.

En el plano intelectual, se traduce en las antinomias clásicas: universalismo y particularismo, epistemología nomotética e idiográfica, lo global y lo local. Estos contrastes binarios son los términos en los que se han desarrollado casi todos los debates instalados en las ciencias sociales en los últimos 150 o 200 años. No seré yo el primero en decir que tales debates son falsos e imposibles de resolver tal como se han planteado hasta ahora, pero sí quiero señalar que todos los universalismos son particulares, y tampoco hay particularidades que puedan expresarse o analizarse fuera de categorías universalistas. No existen realidades sociales que se mantengan constantes en el tiempo y el espacio, y no es posible conocer ninguna realidad social específica excepto como parte de una metanarrativa. La cultura global es tan real o tan irreal como cualquier cultura local.

Desde mi punto de vista, solo puede encontrarse el sentido de las realidades sociales si se concibe al mundo como un conjunto de sistemas histórico-sociales, que son entidades autosuficientes y centradas en sí mismas, tienen reglas conforme a las cuales operan y, sobre todo, tienen vida. Nacen, se desarrollan siguiendo sus propias reglas y, a medida que pasa el tiempo, el proceso se aleja del equilibrio, aparecen bifurcaciones y oscilaciones caóticas y, por último, se crea un nuevo orden, con lo que el sistema histórico-social original llega a su fin. Entonces, los sistemas histórico-sociales son sistémicos (están regidos por reglas) e históricos (tienen vida y evolucionan). En ese sentido, la epistemología debe ser nomotética e idiográfica al mismo tiempo o, mejor, ninguna de las dos.

Ya hace mucho tiempo que la mayoría de los sistemas histórico-sociales son sistemas-mundo, con la palabra «mundo» utilizada en el sentido de sistema social con una división axial del trabajo y con un tamaño suficiente para abarcar múltiples «culturas» locales. Mi sugerencia es que el sistema-mundo moderno se originó en alguna parte del planeta en algún momento del largo siglo XVI, se expandió e incorporó en su órbita todos los otros territorios del mundo, y hoy llegó a un punto de crisis estructural, se está transformando en algo que se aleja de la economía-mundo capitalista que supo ser. No expondré aquí los argumentos que sostienen esta postura (Wallerstein, 1974a, 1998b, 2000c).

En una época en que los físicos reconocen que las presuntas leyes *fundamentales* de la física cambian con el tiempo, al menos «ligera-

mente»,[4] ¿cómo podrían imaginar los cientistas sociales que en la vida social humana no ocurre tal cosa? En el otro extremo están quienes insisten en que todo es específico, y a ellos deberíamos recordarles que hasta la descripción más pormenorizada que podamos imaginar se articula necesariamente por medio de terminología conceptual y, por lo tanto, generalizadora. Adoptar esta postura para nuestras tareas intelectuales implica dejar de discutir qué término de cada antinomia clásica tiene prioridad sobre el otro. Si toda vida social es al mismo tiempo sistémica e histórica, global y local, entonces las ciencias sociales se asemejan a un dibujo de Escher, en el que no hay diferencia entre subir y bajar una escalera, porque en cualquier caso, la escalera es la misma y tiene la misma dirección. La cuestión es ser consciente de eso y tratar de describir la escalera con precisión. La escalera está ahí, pero, claro está, no para siempre.

Podríamos preguntarnos por qué una verdad epistemológica tan evidente (al menos, para mí lo es) no solo no se afirma tanto como debería, sino que, de hecho, enfrenta una firme oposición. Como en todos los casos de resistencia a lo obvio, o de lo que se presenta como resistencia, la única explicación que puede darse se formula en términos de consecuencias, y es solo una explicación más plausible que otras.

En los últimos tiempos se ha dado una explicación dentro del marco de la crítica al universalismo. Se sostiene que el universalismo consiste en enunciados cuyo fin es defender posiciones de poder en el mundo real. Y es verdad, pero lo mismo puede decirse de los localismos y los particularismos. De hecho, la defensa de cualquiera de los dos polos de la antinomia hace que los grupos que controlan las estructuras del saber puedan imponer límites a los temas de investigación, a la plausibilidad y, por tanto, aceptabilidad de los resultados, y a la clase de consecuencias políticas que puede tener ese saber. Todas estas son herramientas muy poderosas en el escenario político, precisamente porque se las presenta como argumentos intelectuales y no morales, y menos aún políticos.

Los debates epistemológicos clásicos congelan las posibilidades intelectuales, en particular la capacidad de percibir el juego entre los aspectos intelectual, moral y político de las estructuras del saber. De este modo, llegar a una racionalidad material es infinitamente más difícil, si no imposible, y nos vemos obligados a quedarnos en la plataforma de la racionalidad formal, cada vez más frágil (Wallerstein, 1996). La aceptación de la idea de que las ciencias (sociales) no pueden ser reduccionistas o esencialistas y deben tender a elaborar interpretaciones plausibles de una realidad compleja es el comienzo de la creación de una ciencia social que aborda al mismo tiempo, y como aspectos inex-

tricables, las cuestiones intelectuales, morales y políticas. O, como han dicho los filósofos durante tanto tiempo, debemos ir en busca de la verdad, el bien y la belleza (avatares inseparables el uno del otro) teniendo pleno conocimiento de que siempre deambularemos entre límites inciertos.

10

De la sociología a la ciencia social histórica: obstáculos y perspectivas

A principios del siglo XIX, no existían ni la ciencia social ni la sociología, al menos no como formas institucionalizadas o como términos con un significado específico en el discurso intelectual. A comienzos del siglo XX, «ciencia social» era un término impreciso que abarcaba toda una zona de cuestiones intelectuales, y «sociología» era el nombre de una disciplina joven que empezaba a tener estatus universitario oficial en unos pocos países de Occidente. En este incipiente siglo XXI, la sociología ya es una carrera universitaria en la mayoría de las universidades del mundo, pero la expresión «ciencia social» sigue siendo un término impreciso que abarca un área indeterminada de cuestiones intelectuales.

Probablemente, la Edad de Oro de la sociología como disciplina puede situarse entre 1945 y 1965, período durante el cual sus tareas científicas se recortaban con claridad, su futuro parecía asegurado y sus conductores intelectuales se sentían seguros. Pero esa época color de rosa no duró demasiado. A partir de 1965, los sociólogos adoptaron caminos muy distintos unos de otros y eso produjo una gran consternación dentro de la sociología respecto de cuál sería el futuro de la disciplina, así como numerosas críticas provenientes desde fuera del campo sociológico. En cuanto a las opiniones de las figuras prominentes en el área, deberíamos preguntarnos si hay alguna hoy en día, al menos en el sentido en que eran figuras prominentes en las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

En un artículo recientemente publicado, me ocupé de lo que denominé el legado de la sociología como cultura, es decir como conjunto de premisas que gozan de buena aceptación entre los individuos que se llaman a sí mismos sociólogos. También presenté un esbozo de las que consideré las objeciones más fuertes a esa cultura, algunas de ellas tan importantes que llevarían a repensar, e incluso a «impensar», algunas de las premisas fundamentales (Wallerstein, 1999). Como consecuencia de los cambios en el sistema-mundo tal como lo conocemos y en el mundo del saber, los interrogantes intelectuales que nos planteamos en el siglo XXI son bien distintos de las preguntas que nos hicimos en los últimos 150 años, como mínimo.

La época que vio nacer a la sociología, y durante la cual se desarrolló la disciplina hasta hace muy poco, estaba inmersa en el optimismo histórico, que surgía de la confianza en las virtudes ilimitadas y las infinitas posibilidades de desarrollo futuro de la tecnología. Fue una época en la que los intelectuales creían en el progreso de la humanidad no porque fuera bueno en sí mismo sino porque era inevitable desde el punto de vista histórico. Por supuesto que se generaron debates en torno de la naturaleza de ese paraíso terrenal al que, se decía, nos dirigíamos; pero mirando el fenómeno retrospectivamente, las dudas aparecen en un plano secundario en relación con la confianza –que algunos tildarían hasta de arrogancia– que sentía la humanidad respecto de los pasos que estábamos dando. Los numerosos interrogantes de los sociólogos giraban en torno de dos cuestiones centrales: los orígenes del gran salto que había dado el mundo moderno y la forma en que las sociedades humanas podrían enfrentarse al daño colateral provocado por ese salto.

El origen del enorme salto histórico era interesante por varios motivos. Dar cuenta de ellos permitiría no solo explicar las diferencias entre el destino del mundo desarrollado y la suerte que corrieron los países del llamado Tercer Mundo, sino también entender que esas diferencias eran una parte necesaria del proceso. El carácter interesado de una justificación de ese tipo se morigeraba un poco con el postulado teórico de que esas diferencias eran temporarias, ya que, en última instancia, estábamos destinados a avanzar en pro del mismo fin, beneficioso y conveniente para todos. Una comprensión lúcida del salto, se creía, hasta podría permitirnos acelerar el proceso entre todos y mantener la mirada fija en el punto adonde nos dirigíamos.

El producto fueron distintos «grandes relatos». El principal, el dominante, fue la visión liberal del mundo, la llamada interpretación *whig* de la historia, de acuerdo con la cual la humanidad aspira a vivir en una sociedad libre e individualista, con una mínima estructura de gobierno colectivo y la máxima variedad de opciones posibles, de mo-

do que todos podamos desarrollar nuestro talento en un sistema que haya rechazado la legitimidad de los privilegios heredados. Según esta perspectiva, el mundo, y en particular algunos países occidentales, ya iba bien encaminado rumbo al cumplimiento de esos objetivos y, tarde o temprano, todos los países los alcanzarían.

Desde un primer momento, fue evidente que esta perspectiva liberal era la visión autocomplaciente de quienes gozaban de privilegios económicos y sociales (estos últimos en aumento). Pero, sin embargo, los liberales acentuaban el carácter universalista y objetivo de sus ideas y el hecho de que, por lo tanto, todos podrían beneficiarse con ellas; entonces resultaron atractivas para un grupo mayor que el de sus defensores originarios. Los sociólogos se apoyaron en esta concepción liberal para crear el concepto de la modernidad, término que denotaba la más reciente de dos opciones en una serie de dicotomías que expresaban las posibilidades sociales del mundo: contrato en lugar de estatus, *Gesellschaft* en lugar de *Gemeinschaft*, solidaridad orgánica en lugar de solidaridad mecánica, y otras. Esos pares binarios permitieron elaborar descripciones del mundo moderno y de las formas en las que difería de la «sociedad tradicional». Con el tiempo, se añadió una buena dosis de mediciones cuantitativas para completar las descripciones. Como los resultados se utilizaron para seguir elaborando conceptos, los datos parecían confirmar la concepción propuesta.

Dos objeciones fundamentales se plantearon al gran relato liberal, una de corte conservador y la otra, radical. Los conservadores manifestaron sus dudas respecto de la inevitabilidad del modelo liberal y, sobre todo, respecto de su conveniencia. Por supuesto que había sociólogos conservadores, pero la sociología como disciplina no dio cabida a ese mensaje y nunca tomó muy en serio los postulados teóricos en los que se apoyaba. Para sobrevivir en los espacios intelectuales, los conservadores se vieron obligados a renunciar a sus instintos más reaccionarios y a reformular sus argumentos en una versión que incluyera un proceso evolutivo, aunque en el producto final se conservó la inevitabilidad y la conveniencia de las jerarquías. En el pensamiento hegeliano encontraron una lógica que permitía construir un argumento de ese tipo, y la insistencia de Hegel en el concepto de Estado era compatible con la idea de identidades nacionales, que gozaba de creciente aceptación.

La objeción radical provino del marxismo, que defendía una variante de las ideas liberales más coherente que la de los conservadores, pero también más parecida a la propuesta liberal en sí. En esencia, el marxismo ponía del acento en la idea de que el presente no era el último sino el anteúltimo estadio del progreso histórico. Esa revisión del

escenario histórico tuvo importantes consecuencias para el análisis del presente (en términos de «lucha de clases») y para la acción política (y las posibilidades de una «revolución»), pero, junto con los liberales, los marxistas creían en la centralidad de las conceptualizaciones binarias del presente y en la inevitabilidad del progreso histórico.

La segunda cuestión central de la sociología era el daño colateral de la marcha hacia el progreso. Todos parecían estar de acuerdo en que, al pasar de la época premoderna a la modernidad (más allá de cómo se definieran estos términos), algunos individuos y grupos salen heridos, al menos en el corto plazo. De ellos se decía que estaban alienados, o que sus vidas sufrían alteraciones, o que habían perdido la brújula social y que, en consecuencia, adoptaban posturas «antisociales», al menos –una vez más– en el corto plazo.

Ese desarreglo generalizado, que a menudo se definía como desorden urbano, se convirtió en el pan de cada día de los sociólogos de todo el mundo, que se dedicaron entonces a estudiar las desviaciones de la norma, la pobreza, el delito y otros «flagelos» sociales atribuidos a la transición de la época premoderna a la modernidad. Sin embargo, como casi todos supusieron que esos males eran de transición, también creyeron que tenían remedio. La autoconcepción de los sociólogos como trabajadores sociales, o como teóricos del trabajo social, ofrece una clave para entender la verdadera definición de la actividad sociológica. De hecho, a los patrocinadores económicos (el Estado, fundaciones de distinto tipo y otros) les agradaba ese aspecto de la sociología, sin el cual los sociólogos habrían recibido aun menos ayuda financiera de la que recibieron.

Estos dos temas centrales –el origen de la modernidad y el problema del desorden urbano– todavía ocupan el pensamiento y los escritos de los sociólogos, pero se han vuelto un tanto extraños, y en especial para los sociólogos. Por un lado, muchos sociólogos han comenzado a ocuparse de los temas «post-»: postindustrialismo, posmodernismo, poscolonialismo. De un momento a otro, la modernidad dejó de ser el presente y se convirtió en el pasado. Y, en cuanto al desorden urbano, en vez de desaparecer, como se había creído, aumenta día a día. Aunque los sociólogos no han dejado de ser trabajadores sociales, se han vuelto más cautelosos y dudan ahora de que sus soluciones vayan a tener los efectos positivos esperados. En ese sentido, el vuelco de James S. Coleman respecto de cómo superar las diferencias raciales en la educación es un ejemplo claro y saludable.

El término de moda en este momento para hacer referencia a la situación del mundo contemporáneo es «globalización». En mi opinión, se trata de una palabra que carece de significado como término analí-

tico y que sirve principalmente como forma de exhortación política (Wallerstein, 2000c). Sin embargo, refleja con una insistencia que ha encontrado eco entre los intelectuales y en la opinión pública que algo completamente nuevo está sucediendo. Eso permite ubicarlo junto con los otros «post-» dentro de un síndrome que revela la vaga angustia que acompaña los albores de un nuevo milenio. Es de un simbolismo maravilloso que los países dominantes de Occidente hayan canalizado esa angustia no en la segunda venida de Cristo, como en el año 1000 d.C., sino en el fenómeno Y2K.

Los voceros de la doctrina neoliberal –o, para decirlo sin pelos en la lengua, los sacerdotes de las clases dirigentes– siguen predicando la confianza en un futuro lleno de gloria. En televisión se nos dice que en Estados Unidos hay un millón de millonarios más gracias a la industria de la computación, pero nadie nos cuenta que la polarización económica de este sistema-mundo avanza a pasos agigantados. Y pese a que esa prédica se recibe con bastante escepticismo, la estabilidad política del sistema-mundo se ve menos amenazada por el escepticismo con que las masas incultas reciben la perogrullada de que todos ellos pueden llegar a ser millonarios algún día que por el hecho de que esas mismas masas ya no están tan seguras de que los movimientos antisistema que se levantan en su nombre puedan, o incluso quieran, luchar por un futuro de gloria alternativo.

Un interrogante que surge entonces es si el siglo XXI promete una avanzada lineal de la tecnología y la modernidad (se llame globalización, posmodernidad, o como sea) o un colapso del sistema-mundo existente. Se trata de un debate sobre cómo interpretar la realidad en la que vivimos, que puede incluir de manera implícita un debate sobre la realidad en la que queremos vivir. Pero, ¿cómo podemos responder a esa pregunta? A principios del siglo XX, no había dudas al respecto: la ciencia (newtoniana, determinista, lineal y reversible en el tiempo) era la única forma aceptable de respuesta. La única alternativa era de índole teológica, pero lo que distinguía a la modernidad de épocas anteriores era, precisamente, el rechazo de las explicaciones teológicas de la realidad. Lo bueno pertenecía a un ámbito y lo verdadero a otro.

Lo que ha ocurrido en los últimos 30 años es que ha surgido un tercer tipo de explicación, que no se corresponde con el de la ciencia determinista y newtoniana ni con el de la teología. Se trata de las ciencias de la complejidad, que sostienen que tanto los fenómenos como sus explicaciones son complejos. La linealidad de los procesos es solo temporaria, ya que llegan a puntos de su historia en los que se bifurcan, se tornan caóticos y luego se reorganizan y forman nuevos sistemas. Esos procesos son indeterminados en el sentido de que es imposible prede-

cir qué resultará de ellos, en tanto el resultado es una función del material histórico real, complejo, que ingresa en el proceso de bifurcación. Nuestra respuesta a la pregunta de si estamos llegando a la cima de la modernidad o si, por el contrario, nos acercamos a su colapso (y, por ende, a su bifurcación) dependerá de cuán acertadas nos parezcan esas nuevas ideas.

Por lo tanto, lo que está en discusión hoy en día no es solo la descripción del universo, sino también las formas de conocer esa descripción. No es una discusión sencilla, y los ánimos están un poco susceptibles. Además, corremos el riesgo de llegar al mismo callejón sin salida al que han arribado las disputas científicas y las guerras culturales. Lo que se necesita es reflexionar con más serenidad sobre las posibilidades y las prioridades del pensamiento en ciencias sociales y sobre la organización de la actividad académica. En consecuencia, abandonaremos a continuación los asuntos puramente intelectuales tales como qué cuestiones deberíamos abordar y con qué herramientas sería conveniente abordarlas (interrogantes teóricos y epistemológicos) y pasaremos a ocuparnos de cómo podemos organizarnos para realizar nuestra tarea.

El primer problema al que nos enfrentamos es el efecto opresivo de la división del saber en las llamadas dos culturas, un esquema teórico y metodológico que ha dominado las estructuras del saber durante los últimos dos siglos y que ha incidido significativamente en las posibilidades de trabajo académico lúcido y útil en materia de realidad social. Es consecuencia del «divorcio» entre la ciencia y la filosofía, que alcanzó su punto culminante en la segunda mitad del siglo XVIII.

La división de las dos culturas está todavía entre nosotros pero, por primera vez en dos siglos, en los últimos 30 años ha sido blanco de ataques. El cuestionamiento del modelo de las dos culturas no se originó dentro de las ciencias sociales, mal que nos pese, sino que fue producto de un ataque por dos frentes sin planificación previa, que comenzó a advertirse en la década de 1990.

De una parte, dentro de las ciencias naturales y la matemática han surgido las denominadas ciencias de la complejidad. Las ideas que sostienen los científicos de la complejidad no son nuevas. Muchas de ellas vieron la luz por primera vez en el siglo XIX (por ejemplo, las teorías de Poincaré), pero no tuvieron impacto en la academia sino hasta la década de 1970. En síntesis, las ciencias de la complejidad ponen en tela de juicio el modelo básico de la ciencia moderna, que suele recibir el nombre de modelo baconiano-cartesiano-newtoniano y que se caracteriza por presentar a la ciencia de manera determinista, reduccionista y lineal. Los científicos de la complejidad afirman que, lejos de describir la totalidad de los fenómenos naturales, ese modelo antiguo y do-

minante constituye una descripción de una cantidad limitada de casos especiales. Así, invierten casi todas las premisas de la mecánica newtoniana y subrayan conceptos tales como los de «la flecha del tiempo» y «el fin de las certidumbres». Alejados del debate intelectual, los científicos de la complejidad han crecido en número y en importancia, y van ganando terreno dentro de la comunidad de las ciencias naturales.

El otro frente es el de lo que ha dado en llamarse estudios culturales, movimiento que tuvo su origen en las humanidades (filosofía y estudios literarios, por ejemplo). Al igual que las ciencias de la complejidad, los estudios culturales tomaron como blanco inicial la idea dominante en su propio campo, en su caso expresada por quienes sostenían que existen cánones estéticos que reflejan juicios válidos universales sobre los objetos culturales, cánones que se transmiten de generación en generación. Los críticos del concepto de canon afirman que no hay juicios estéticos universales sino que estos dependen del contexto social en el que se producen y cambian permanentemente según cambien las posiciones sociales y las luchas de poder a las que responden. En consecuencia, el estudio de la «cultura» se ha historizado y relativizado. Este movimiento coincidió con, y se vio impulsado por, las demandas de muchos grupos no dominantes de que se los reconociera en las universidades como objetos y sujetos de estudio: una cantidad innumerable de grupos definidos en términos de clase, raza, etnia, género y sexo, socialmente oprimidos y definidos como «minorías». Como en el caso de las ciencias de la complejidad, lo notable de los estudios culturales es cuánto crecieron en importancia, en su caso dentro de las facultades de humanidades.

Las ciencias sociales no han salido indemnes de los ataques de estos dos movimientos pero, en gran medida, el debate se ha centrado en cómo incorporar la nueva sabiduría, o cómo resistir la embestida de las nuevas herejías. Aún no se ha producido una reflexión adecuada sobre cuáles son los efectos de esos movimientos para las estructuras del saber en sí. El mundo del saber está sufriendo una transformación: de un modelo regido por fuerzas centrífugas está pasando a ser un modelo gobernado por fuerzas centrípetas. Desde alrededor de 1850 hasta 1970 aproximadamente, en el sistema universitario existieron facultades separadas para las ciencias naturales y para las humanidades, que tiraban en sentidos epistemológicos contrarios, con un lugar intermedio para las ciencias sociales, que se debatían entre esas dos fuerzas opuestas.

Hoy en día, los científicos de la complejidad se valen de un lenguaje que está cerca del discurso de las ciencias sociales (hablan, por ejemplo, de la flecha del tiempo) y quienes se dedican a los estudios culturales hacen algo parecido (se refieren a la dependencia de los valores y

los juicios estéticos del contexto social en el que se producen). Los dos grupos crecen en número y en importancia, y el modelo es centrípeto porque los dos extremos (la ciencia y las humanidades) se acercan al centro (las ciencias sociales) y, en algún sentido, el acercamiento supone la adopción de los términos del centro.

Para quienes pensamos que la metáfora de las dos culturas ha sido un verdadero desastre intelectual, este es un momento de alegría, pero también de gran responsabilidad, puesto que, si bien (si se toma distancia) puede decirse que las ciencias y las humanidades se mueven en direcciones que las aproximan una a la otra, el movimiento se produce en medio de una enorme confusión y con innumerables variaciones, algunas de las cuales no son sino reencarnaciones de viejas posturas epistemológicas que dicen superar. Quizá los cientistas sociales puedan desentrañar la cuestión y presentar una nueva síntesis que reunifique las bases epistemológicas de las estructuras del saber. O quizá no, pero es imposible saberlo si no hacemos la prueba.

El segundo tema que debemos tratar es cómo llevar el concepto de racionalidad material al centro de nuestro trabajo. El concepto de racionalidad material (*Rationalität materiel*) fue introducido por Max Weber en contraposición a la racionalidad formal (los medios óptimos para un fin determinado). Según Weber, «racionalidad material», un término «lleno de ambigüedades», se refiere a la aplicación de «ciertos criterios para definir cuáles son los fines últimos, sean estos éticos, políticos, utilitarios, hedonistas, feudales (*ständisch*), igualitarios o de cualquier otro tipo», y medir con ellos las consecuencias de la acción económica.[1]

El propio Weber es ambivalente respecto de la prioridad relativa de la racionalidad formal por sobre la racionalidad material, como también es ambivalente respecto del *Methodenstreit*. Pero, como ocurrió con muchos de sus escritos, los comentaristas han eliminado las ambigüedades y se han apropiado de sus ideas con fines políticos propios. En sus últimos ensayos, Weber nos convoca a trabajar en la ética de la responsabilidad, y de ello parece seguirse que, además de las intenciones de la acción social o los medios utilizados para llevarla a cabo, es necesario analizar y subrayar sus consecuencias. Como, en la segunda mitad del siglo XX, el concepto de racionalidad formal se diluyó en un criterio de opciones subjetivas de dudosa universalidad y hemos descubierto que detrás de cada opción hay preferencias valorativas individuales, los conceptos se han invertido. En lugar de que la racionalidad formal represente la realidad objetiva y la racionalidad material, las preferencias subjetivas, parece que en la actualidad, si vamos a buscar lo trans-subjetivo en algún lado, habrá que buscarlo en la racionalidad material.

No se trata de que cualquiera pueda decidir qué es racionalmente material y, decididamente, la cuestión no puede zanjarse con cualquier procedimiento experimental. Pero en la medida en que usamos el término «racional» para referirnos a algo, nos referimos a algún proceso de reflexión y, por tanto, de discusión, de debate, de consenso relativo y, en gran medida, de resolución, lo que puede acercarnos a una definición de qué es lo racionalmente material.

Lejos de dejar esta tarea en manos de un grupo de filósofos especializados en el tema, imbuidos de sabiduría y aislados del mundo circundante, tenemos que entender que esa es la actividad central de las ciencias sociales, que, con sus investigaciones empíricas, pueden eliminar las alternativas implausibles y poner a prueba las consecuencias reales de los cursos de acción propuestos, y de ese modo construir un marco sólido para lo que en definitiva sigue siendo un debate metafísico, es decir político. Sin embargo, en un mundo que supuestamente haya superado la división de las dos culturas, esto no debe preocuparnos, y mucho menos aterrorizarnos. Significa que debemos abandonar el discurso ingenuo de la investigación libre de valores y trabajar con denuedo en la elaboración de un conjunto de restricciones plausibles desde el punto de vista operativo que aseguren que la actividad académica no se transforme en propaganda política.

Y con esto llegamos al tercer problema de organización académica: las categorías disciplinares en que se dividió a las ciencias sociales a fines del siglo XIX. Las divisiones son todavía muy fuertes en el ámbito académico, aun cuando ya han perdido casi toda la justificación intelectual que las motivó. Lo que sucede es muy sencillo: es posible trazar una curva para la cantidad de categorías intelectuales en las que se divide a las ciencias sociales, medida en el presente en términos de departamentos universitarios (y también de asociaciones de estudiosos nacionales e internacionales) y de categorías utilizadas en bibliotecas y librerías. No contamos con datos similares, claro está, para medir el comienzo del proceso, allá por 1750, ni siquiera de 1850 en adelante. Pero sí tenemos los nombres de las cátedras de las universidades. La curva que describe las subdivisiones de las ciencias sociales parece formar una U. En un principio, había un gran número de categorías. De 1850 a 1950 esa cantidad se redujo considerablemente, pero a partir de 1950, la curva empieza a crecer de nuevo con el reconocimiento de «nuevas» disciplinas, si no a nivel universal, al menos dentro de segmentos significativos de la comunidad académica internacional. En mi opinión, este número seguirá creciendo en los años venideros, incluso a más velocidad.

Sin embargo, el concepto de disciplinas separadas solo tiene sentido si no son muchas. Cuando la cantidad aumenta, pasa a significar,

cuando mucho, áreas de actividad académica que reúnen a varios investigadores de manera provisional. Si «enseñamos» disciplinas tan acotadas y, más aún, si obligamos a los alumnos a escribir tesis de doctorado en campos tan restringidos, coartamos su capacidad de pensar como cientistas sociales y los convertimos en técnicos especializados. Sin lugar a dudas, el problema subyacente para la organización académica es el control del acceso a los puestos de trabajo, pero, en el plano intelectual, el resultado es el uso de anteojeras colectivas.

Frente a esta situación, hay tres escenarios posibles. El primero es mantener la precaria estructura académica de las ciencias sociales de la actualidad hasta que un día caiga por su propio peso. Este parecería ser el camino que hemos escogido. Puede seguir así, pero es improbable que nos quedemos sentados esperando el desarrollo de los acontecimientos. El segundo escenario posible es que aparezca un *deus ex machina* –o varios– y nos reorganice la estructura de las ciencias sociales. Candidatos para hacerlo hay, y de hecho algunos estarían más que contentos si los dejáramos: funcionarios de los ministerios de educación y autoridades universitarias, burócratas cuyo principal objetivo sería racionalizar para reducir costos, aunque seguramente van a disfrazar la cosa con ropaje académico. Lo que puede esperarse de su intervención es un resultado distinto para cada institución, lo cual no haría sino contribuir a la confusión reinante.

El tercer escenario, quizás el más improbable pero también el más interesante, es que sean los cientistas sociales quienes tomen la delantera para trabajar en la reunificación y en una nueva división de las ciencias sociales, cuyo efecto sea una división del trabajo más inteligente que permita un avance intelectual significativo en el siglo XXI. La reunificación puede llevarse a cabo solo si todos entendemos que nos dedicamos a una misma tarea, que yo denomino ciencia social histórica. Esa tarea se funda en el supuesto epistemológico de que todas las descripciones productivas de la realidad social son, por fuerza, al mismo tiempo «históricas» (en el sentido de que no tienen en cuenta solo la situación específica descripta sino también los cambios permanentes e interminables de las estructuras que se analizan) y «sociocientíficas» (en tanto buscan explicaciones estructurales de la *longue durée*, explicaciones que sin embargo no son –y no pueden ser– eternas). En definitiva, lo que hay que entender es que el proceso está en el centro de la metodología.

Si se lograse esa reunificación de las ciencias sociales (y con el tiempo volviera a dividírsela sobre otras bases), ya no sería posible sostener que lo económico, lo político y lo sociocultural son tres esferas separadas (y no aceptamos cláusulas *ceteris paribus*, ni siquiera provi-

sionales). Además, habría que reformular con cuidado la oposición entre «nosotros» y «el otro»: en lugar de trazar una línea divisoria entre modernidad y época premoderna, civilización y barbarie, o progreso y retraso (lo cual sigue haciéndose en forma muy sutil y de modo no tan sutil también), es necesario que los cientistas sociales históricos incorporen la tensión entre lo particular y lo universal como aspecto central de su trabajo y sometan a todas las regiones, a todos los grupos y a todos los estratos al *mismo* tipo de análisis crítico.

Por supuesto, decir todo esto es mucho más fácil que hacerlo, y en verdad nunca se hará si la ciencia social histórica no se convierte en un ejercicio verdaderamente mundial. Hoy en día, el grueso de las ciencias sociales se practica en el rincón rico del mundo. Eso distorsiona el análisis, y la distorsión no es individual sino estructural. De hecho, ninguna práctica individual de una disciplina puede corregir la perspectiva distorsionada. Y no se trata de invitar a unos cuantos cientistas sociales de Asia, Europa oriental o América latina a que participen de un congreso o como profesores visitantes en una universidad de Occidente. Se necesita un desplazamiento sistemático de la financiación y que los académicos occidentales, desde los científicos de renombre hasta los que acaban de terminar su carrera de grado, se pongan en contacto con el resto del mundo, pero no para enseñar sino para aprender. Se necesita que sientan que tienen algo que aprender, y que se trata de algo más que un blablablá sobre los valores «tradicionales» repetido como un mantra. Se necesita que todo cientista social pueda leer trabajos académicos en por lo menos cinco lenguas distintas para estar al tanto del saber de que dispone en su disciplina. En síntesis, lo que se necesita es una verdadera transformación de la ciencia social a escala mundial. Y tengo una leve, muy leve, esperanza de que eso suceda en los próximos 25 o 50 años.

En el mejor de los casos, hay un 50% de probabilidades de que se produzca esa transformación, y los obstáculos son evidentes. En un sentido básico, la transformación del mundo del saber está intrínsecamente vinculada a la transformación del sistema-mundo en sí. En un nivel más personal y local, hay intereses creados para mantener el statu quo, en particular sus aspectos más perjudiciales. Más aún, hay quienes se arrogan una posición de guardianes del viejo orden, y no solamente en las universidades occidentales. No obstante, ha comenzado un nuevo milenio y, aunque ese comienzo no tenga nada de mágico, como todo ritual, invita a la reflexión. Y yo, como buen hijo de la Ilustración, todavía creo que la reflexión puede ser útil y trascendental.

11

La antropología, la sociología y otras disciplinas dudosas

Cuando usamos el término «disciplinas» nos referimos, en realidad, a tres cosas al mismo tiempo. En primer lugar, a categorías intelectuales, modos de afirmar que existe un campo de estudio definido con algo parecido a límites, aunque sean controvertidos o borrosos, y con modalidades de investigación aceptadas como legítimas. En este sentido, las disciplinas son constructos sociales cuyos orígenes pueden rastrearse en el sistema histórico en el que cobraron forma y cuya definición –que con frecuencia se enuncia como eterna– puede cambiar con el tiempo.

En segundo lugar, las disciplinas son estructuras institucionales que han ido adoptando una forma cada vez más elaborada desde el siglo XIX. Las universidades se dividen en departamentos que llevan nombres disciplinares, los títulos universitarios corresponden a disciplinas específicas y los profesores tienen cargos que también comprenden el nombre de la disciplina a la que se dedican. Las divisiones de las bibliotecas, los catálogos editoriales y los anaqueles de las librerías, las distinciones, los premios y las conferencias, y las asociaciones de estudiosos también responden a esa división en disciplinas. En su dimensión institucional, las disciplinas son omnipresentes.

Por último, las disciplinas son también una cultura. Habitualmente, los académicos que dicen pertenecer a un grupo disciplinar comparten con los otros miembros del grupo experiencias y contactos: han leído los mismos textos «clásicos»; participan de los mismos debates tradicionales, que a menudo son distintos de los de las disciplinas lin-

dantes; tienen un mismo estilo y reciben recompensas por ello. Y si bien esa cultura puede modificarse con el tiempo –y de hecho así sucede–, si se hace un corte temporal de un período determinado, se aprecian modos de presentación que son valorados por los miembros de una disciplina y no por los de otra. Para ilustrar lo antedicho con un ejemplo sencillo: a los historiadores se les enseña a dar más importancia a las fuentes primarias que a las secundarias y, en consecuencia, valoran en mucho el trabajo de archivo, que es una actividad menor en otras disciplinas sociales. De hecho, si un antropólogo se limita a recolectar datos de archivo, su trabajo no gozará de gran aceptación en su ámbito disciplinar. Esas actitudes son prejuicios culturales difíciles de justificar en el plano intelectual pero muy arraigados en el mundo real de la interacción entre académicos.

Y ya que lo que aquí presento es una serie de ideas para algo que debe adecuarse al título «Congreso de antropología», me permitiré comenzar con lo que considero (aunque quizá me equivoque) un prejuicio de la antropología. Al igual que entre los historiadores pero a diferencia de todas las otras ciencias sociales, en antropología se considera adecuado comenzar un análisis narrando anécdotas, fragmentos del mundo que rodea al investigador. Y dado que el congreso de antropología donde presenté originalmente estos temas se realizó en honor de Sidney W. Mintz, comenzaré con una anécdota del propio Mintz.

El año en que se fundó el Centro Fernand Braudel, 1977, invité a Mintz a Binghamton para que dictara un seminario para nuestro cuerpo docente que se condijera con nuestras ideas, y él accedió. Pero yo no me detuve allí y le sugerí un título para el seminario: «¿Eran proletarios los esclavos de las plantaciones?». Con toda gentileza, él aceptó mi título y preparó una charla apropiada, que luego publicamos en nuestra revista.[1] Mintz analizó los distintos procesos sucesivos relacionados con el trabajo en las plantaciones del Caribe a lo largo de varios siglos y escribió un artículo minucioso y reflexivo sobre las limitaciones de las definiciones tradicionales de los términos «esclavo» y «plantación», que siempre aparecían definidos «por separado». Sin embargo, su respuesta a la pregunta del título fue tentativa.

Quiero llamar la atención respecto de dos cosas. En primer lugar, lo que yo hice fue violar una norma bastante fuerte en la academia: uno puede sugerirle a un estudioso invitado de qué hablar, pero no se ve con buenos ojos que se le dicte el título directamente. Yo, por supuesto, lo hice con toda deliberación, porque quería que Mintz proporcionara una respuesta a mi pregunta. Segundo, la pregunta que le propuse a Mintz no es de las típicas que se hacen a los antropólogos, ni siquiera de las que los antropólogos plantean dentro de su disciplina.

De hecho, es casi imposible imaginar a Malinowski o a Lucy Mair respondiendo a un interrogante de este tipo. Ya era bastante extraño que el loco de Mintz considerara que el estudio de la esclavitud en las plantaciones correspondiera a la antropología, pero utilizar el término «proletario» en relación con las plantaciones era ir demasiado lejos, porque se trata de una expresión que normalmente no aparece en los textos canónicos de la disciplina. La usan los economistas (*algunos* economistas), los historiadores, y quizá los sociólogos; pero los antropólogos, no. Emplear el término en el contexto que yo le propuse a Mintz era cruzar el límite que separaba a Occidente del resto del mundo y, si bien hoy ese límite parece haber perdido en cierta medida su preponderancia dentro de la comunidad de los antropólogos (aunque no estoy tan seguro de que esa así), en 1977 eso no estaba ni cerca de ocurrir.

La segunda anécdota que voy a relatar es más breve. Se refiere a Hugh Gusterson, profesor de antropología en el Massachusetts Institute of Technology. En una entrevista para *The New York Times*, Gusterson responde a la pregunta de cómo había llegado al estudio de las tradiciones y costumbres de los científicos dedicados a las armas nucleares. El final de esa respuesta es: «En 1984, no era común hacer trabajo de campo dentro de la propia cultura. Si se lo hacía, era siempre mirando hacia abajo: los residentes en guetos, las madres que reciben ayuda social del Estado, y otros grupos similares. Hoy en día, se ha abierto un campo que crece a toda velocidad: la antropología de la ciencia» (Dreifus, 2002).

La tercera anécdota concierne a un historiador. En una reseña de un libro de Richard D. E. Benton sobre la violencia en la vida política parisina entre los años 1789 y 1945, recientemente publicado, David A. Bell, de la Johns Hopkins University, le hace la siguiente crítica: «Al adoptar la postura de un antropólogo –es decir la de un científico que se queda a un costado tomando apuntes mientras los nativos que estudia se matan entre sí salvajemente– [Burton] cae en la trampa en la que ya cayeron muchos otros: no toma en serio las razones por las cuales los sujetos que son su objeto de estudio creen que deben luchar y morir» (Bell, 2002: 19).

Siempre es revelador enterarse de cómo lo ven a uno los colegas de los departamentos vecinos, aunque puede llegar a ser desconcertante. No voy a tomar partido respecto de estas críticas intestinas, pero es claro que Bell se refiere a las distintas tonalidades culturales de cada comunidad, la de los antropólogos y la de los historiadores. No hace mucho tiempo, la cuestión de que los antropólogos están «a un costado tomando apuntes mientras los nativos que estudia[n] se matan en-

tre sí salvajemente» ha sido objeto de un debate tan acalorado en la Asociación Antropológica Norteamericana que se hizo público y fue recogido por medios de comunicación ajenos al ámbito académico.

Todas las anécdotas que he narrado se refieren a las disciplinas en tanto disciplinas. ¿Cuál debería ser su objeto de estudio? ¿Cómo deberían abordarlo? ¿Importan las líneas divisorias? Y si es así, ¿para qué y para quién? Voy a dejar en claro mi posición. Hay tres cosas que creo firmemente. La primera es que la construcción social decimonónica de las disciplinas como esferas intelectuales ha durado más que los fines que le dieron origen, y hoy no es sino un escollo para el trabajo intelectual serio. En segundo lugar, el marco institucional de las disciplinas es extremadamente fuerte, aunque también es cierto que existen grietas en las estructuras generales del saber, grietas que por el momento solo pueden ver quienes se proponen buscarlas y que hacen que la solidez de las instituciones académicas sea mucho más endeble de lo que los miembros de esas instituciones se imaginan. Por último, cada una de las culturas disciplinares tiene una riqueza que debe cosecharse, separando la paja del trigo, y sumarse a los aportes de otras disciplinas para reconstruir las ciencias sociales. A continuación, desarrollaré cada uno de estos enunciados.

La justificación intelectual de las disciplinas

Entre los años 1993 y 1995, presidí la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales, y como fruto de nuestro trabajo publicamos un informe que se tituló *Abrir las ciencias sociales* (Wallerstein et al., 1996).[2] En el capítulo 1 del informe nos ocupamos de «la construcción histórica de las ciencias sociales, desde el siglo XVIII hasta 1945», y explicamos que las líneas intelectuales de las disciplinas que habían sobrevivido (porque los nombres de las disciplinas deben pensarse como productos sobrevivientes de un proceso de acumulación que ha durado más de un siglo) giraban en torno de tres ejes: la oposición entre el pasado (la historia) y el presente (la economía, la ciencia política y la sociología); la antinomia Occidente (las cuatro disciplinas ya mencionadas)-el resto del mundo (la antropología y los estudios orientales), y la estructuración del presente nomotético occidental alrededor de la distinción liberal entre el mercado (la economía), el Estado (la ciencia política) y la sociedad civil (la sociología).

Desde el siglo XXI, es fácil ver las limitaciones de estos ejes y, de hecho, en los últimos 30 años del siglo pasado, muchos cientistas sociales comenzaron a ignorarlos en la práctica. Más aún, hubo quienes in-

tentaron redefinir las premisas intelectuales de las distintas disciplinas teniendo en cuenta la realidad y transformar lo que podría considerarse intromisión académica en actividades disciplinares legítimas. Pero podemos estar seguros de que, en la década de 1950, cuando yo me recibí, los límites trazados en el siglo XIX seguían firmes y hasta se los defendía con vehemencia dentro de cada una de las disciplinas.

¿Qué fue lo que sucedió? La respuesta es muy sencilla: el mundo cambió. Estados Unidos se convirtió en una potencia hegemónica con responsabilidades de alcance mundial; el Tercer Mundo se transformó en una fuerza política, y la educación universitaria se extendió masivamente en todo el mundo, con el consiguiente aumento masivo en la cantidad de cientistas sociales que llevaban a cabo sus investigaciones y publicaban sus trabajos. Las dos primeras transformaciones volvieron insostenible la distinción entre disciplinas que se ocupan de Occidente y disciplinas que centran sus estudios en el resto del mundo, y la tercera condujo a una búsqueda de originalidad en el trabajo científico por medio de la intromisión y el cruce de fronteras disciplinares. Hoy en día, los títulos de las ponencias que se leen en los congresos anuales organizados por las asociaciones de cientistas sociales son casi idénticos, con la diferencia de que, delante de la misma frase nominal, aparecen las variantes «antropología de», «sociología de» o «historia de».

¿Son de verdad distintas esas ponencias que se leen en los congresos? Hasta cierto punto, sí, si tenemos en cuenta los aspectos de la «cultura» disciplinar. Pero, en realidad, se parecen más de lo que podríamos imaginar, y un cientista social que viniera a estudiarnos desde Marte bien podría preguntarse si las diferencias existentes justifican las disputas. Por eso, me gustaría explorar la siguiente idea quijotesca: supongamos que fundimos todas las disciplinas sociales en una facultad gigantesca a la que podemos llamar «Facultad de Ciencias Sociales Históricas». La psicología no quedaría incluida en esa facultad, por dos motivos: porque el nivel de análisis con el que trabaja es bien distinto y porque hoy en día la mayoría de los psicólogos (aunque no todos) preferirían que su disciplina quedara dentro de las ciencias biológicas y no dentro de las sociales. Y, a mi juicio, tienen razón, considerando el tipo de trabajo que realizan.

Ahora bien, cuando el hada madrina se vaya de la facultad y nos encontremos con el milagro, sentiremos que la nueva estructura es demasiado grande y pesada para nosotros. A muchos, quizás a la mayoría, ya nos parece que los departamentos que existen son algo difusos. Fusionarlos agravaría el problema considerablemente, porque todos sabemos lo que ocurriría: se armarían grupillos entre los que se sintieran más cómodos juntos y, tarde o temprano, habría nuevas subdivisiones

y, quizá, nuevos departamentos, probablemente con nombres muy distintos de los que tienen ahora. Eso fue lo que sucedió cuando, en la mayoría de las universidades, la zoología y la botánica se unieron en un departamento común, el de biología, entre 1945 y 1955. Hoy, el departamento de biología se divide en muchas, muchísimas, orientaciones, pero ninguna se llama «botánica» ni «zoología».

¿Cuáles son las verdaderas líneas divisorias intelectuales que rigen las ciencias sociales en la actualidad? Existen tres grupos de académicos. Uno de ellos es el de los cientistas que todavía adhieren a la clásica visión nomotética y pretenden elaborar leyes sobre la conducta social de la mayor generalidad posible, por medio de estudios cuasi-experimentales y con datos tan cuantitativos como sea posible que puedan reproducirse. En la actualidad, son el grupo dominante en los departamentos de economía (al menos en Estados Unidos, pero no solo allí) y, cada vez más, en los de ciencia política; son fuertes en sociología y geografía, y también están presentes, aunque en mucho menor medida, en historia y antropología. Los cientistas de este grupo comparten una buena cantidad de premisas básicas y hasta de preferencias metodológicas, como el individualismo. Cuchichean unos con otros, y les encantaría poder hacer eso todo el tiempo.

El segundo grupo es heredero de la tradición idiográfica en más de un sentido. Sus miembros prefieren estudiar lo particular y lo diferente, pero no se trata de una cuestión de escala: si bien es cierto que muchos de ellos se dedican a fenómenos pequeños, algunos se aventuran con fenómenos grandes. Lo que los distingue es que se les ponen los pelos de punta cuando se menciona la palabra «uniformidades». En consecuencia, no buscan recopilar datos cuantitativos, aunque a veces los utilizan en distintas instancias de su investigación. En realidad, lo importante es qué hacen con los datos. Pero la mayoría de las veces, recurren a los denominados análisis cualitativos, que son análisis minuciosos, casi textuales. Se compenetran con su objeto, pero no se identifican, porque la identificación es una expresión de poder. Casi por definición, hablan sobre lo que no les gusta de lo que hacen los investigadores de los otros grupos. Sin embargo, cuando presentan sus trabajos, encuentran una enorme resistencia dentro de su propio campo. Son un poquito pendencieros, aunque, claro, frente al asedio de los nomotéticos, huyen y se refugian en su guarida institucional. Se los encuentra en los departamentos de antropología e historia, y su presencia va en aumento en sociología. A ellos se suman algunos politólogos y geógrafos, y algún que otro economista suelto.

El último grupo es el de los cientistas que no están a gusto en ninguno de los dos campos. No niegan que quieren construir grandes re-

latos de lo que consideran fenómenos sociales complejos, sino que se vanaglorian de ello. Se trata de un grupo variopinto. Para los datos tienen preferencias heterogéneas, y combinan lo cuantitativo con lo cualitativo según la disponibilidad y la plausibilidad. Sus grandes relatos lindan con explicaciones filosóficas más amplias pese a que ellos prefieren lo empírico en la práctica, y en algunos casos hasta les gustaría entablar un diálogo con quienes técnicamente se definen como filósofos. También tocan cuestiones políticas, y algunos entran en diálogo con los politólogos que se autodenominan especialistas en relaciones internacionales. Los miembros de este grupo están en todos lados, en los departamentos de historia, de sociología, de antropología, de geografía, de economía (sobre todo, de economía política) y de ciencia política, pero siempre son minoría. Ellos también cuchichean, quizá más que los miembros de los otros grupos. Tal vez eso sea consecuencia de la sensación de ser una minoría perseguida.

Si dejáramos a los cientistas sociales en una facultad de ciencia social histórica (o ciencias sociales históricas), se agruparían en «disciplinas» siguiendo los lineamientos intelectuales expuestos más arriba. Una configuración de ese tipo sería mucho mejor que cualquiera de las estructuras universitarias que hemos tenido. Pero, ¿es posible dejar a los cientistas sociales solos?

El marco institucional de las disciplinas

Las disciplinas son organizaciones y, como tales, tienen sus cotos de caza, que muchos de sus miembros defenderían a muerte de ideas quijotescas, como la que acabamos de presentar, que representen una amenaza para la configuración histórica en la que las organizaciones se encuentran hoy en día. No hay discusión puramente intelectual que pueda hacer cambiar de opinión a la mayoría de los científicos del mundo, porque ellos defienden sus «intereses» y tal vez la mejor forma de defenderlos es mantener el statu quo. Están más que dispuestos a apoyar proyectos multi-, inter- o transdisciplinarios porque, en última instancia, llevar a cabo esos proyectos implica y reafirma la existencia de disciplinas con un saber específico que sí puede utilizarse para crear un tapiz, si lo que se quiere es un tapiz, pero no para una pintura donde se pierdan las especificidades. Así, los proyectos multi-, inter- y transdisciplinarios no ponen en jaque la existencia de las disciplinas en cuanto organizaciones sino todo lo contrario: la refuerzan.

¿Quiénes son los que defienden su coto de caza con uñas y dientes? La respuesta a esa pregunta está teñida por la ideología personal de

quien la responda, pero hay una distinción que hacer en términos de generaciones: los jóvenes suelen ser audaces, o al menos curiosos y tal vez impulsivos. Los mayores tienen que cuidar que no se alejen de la parcela que les corresponde imponiéndoles sanciones. Los más viejos suelen ser reflexivos y estar cansados de las cosas sin sentido a las que les dedicaron tantos años. A *ellos* es difícil sancionarlos, pero se los puede hacer a un lado y transportar al país del nunca-jamás de los títulos honoríficos, donde el prestigio reemplaza al poder.

Los verdaderos villanos de la historia son los que tienen entre 45 y 50 años, que ocupan los cargos de profesores con dedicación exclusiva, titulares de cátedra, presidentes de asociaciones, miembros de comisiones nacionales y jurados que otorgan premios. Ya han pasado la época ignominiosa de ser ayudantes de cátedra y, peor aún, meros graduados. Se han esforzado para ascender en la carrera universitaria. Se han hecho un nombre entre sus colegas (en el ámbito local, en el nacional y en el internacional), en la mayoría de los casos con justicia. ¿Está bien entonces juzgarlos por no querer tirar todo por la borda, dar por tierra con las posiciones que supieron ganarse y volver a caer todos en la misma bolsa, para luego tener que salir y hacerse camino nuevamente a los golpes, esta vez sin las herramientas con las que estaban acostumbrados a luchar? Por supuesto que no. Y además, ellos no lo permitirían. Quizás haya uno o dos desquiciados que se animen, pero nunca serían suficientes para provocar el cambio. Y es bueno recordar que esta gente es la que de verdad tiene el poder en las organizaciones disciplinares.

De modo que, personalmente, no tengo la menor esperanza de que la pequeña burguesía se suicide en masa, como creía Amílcar Cabral (uno de los más lúcidos analistas) que sucedería con los movimientos de liberación nacional. De ninguna manera. Van a resistirse a la reforma hasta la última gota de sangre, y tienen más de una forma de hacerlo. Y los jóvenes y los más viejos no pueden hacerles frente. Pero, pese a todo, los defensores del statu quo pueden perder la batalla, porque es posible que haya contendientes a su medida. Y esto por dos motivos.

En primer lugar, por la cantidad de anomalías intelectuales, que son cada vez más numerosas, y más evidentes. ¿Evidentes para quién? En principio, para la opinión pública en general. ¿Cuántas veces leemos en los periódicos quejas como «para qué sirven los economistas si nunca aciertan con sus pronósticos»? Más allá de que la queja tenga fundamentos o no los tenga, lo importante es que refleja la falta de legitimidad del trabajo de los cientistas sociales y, en última instancia, las ciencias sociales dependen de su legitimidad dentro del sistema social del que forman parte. Sin esa legitimidad, no hay respeto y no hay fondos,

y la incorporación de nuevos recursos humanos disminuye. Y lo cierto es que, después de 150 años de mucho trabajo, las ciencias sociales tienen poco para mostrar de lo que han hecho y no pueden cumplir con la tarea que se les exige desde afuera: aportar soluciones para los «problemas» del presente.

Tarde o temprano, esa incapacidad va a convertirse en una preocupación para quienes ocupan posiciones dentro del sistema universitario o de otras estructuras del saber, cuya función es actuar como nexos entre la academia y el sistema social que la contiene y conseguir el dinero, el poder y la legitimidad que el sistema social confiere a las universidades y las otras estructuras del saber. El trabajo de esas personas, las autoridades educativas (los decanos y rectores universitarios y, en muchos países, los ministros de educación) no consiste en mantener la estructura académica de disciplinas separadas sino en proporcionar a la sociedad la mejor organización posible para la producción y reproducción del saber. Su trabajo es tanto político como intelectual. Casi todas las autoridades educativas son ex académicos que ya no están en condiciones de producir nuevos trabajos serios o que ya no pueden competir con los trabajos de otros, ni siquiera dentro de su campo de especialización. Con los años, se han ido alejando de las organizaciones disciplinares que gobernaban su actividad, incluso si todavía están en edad de pertenecer a los grupos poderosos dentro de ellas.

Desde el punto de vista de las autoridades, las ciencias sociales no son precisamente un motivo de felicidad: no generan dinero para la universidad, como sí lo hacen las ciencias físicas y biológicas, ya no gozan de la legitimidad que tenían en su época de esplendor, las disciplinas se superponen, y no pasa una semana sin que entre un investigador en su despacho para solicitar la creación de un nuevo centro de estudios (casi siempre denominado «interdisciplinario») o la aprobación de un nuevo plan de estudios, o el establecimiento de un nuevo departamento. O sea que, mientras se cuestionan la cantidad de planes de estudio ya existentes, reciben el asedio de nuevos pedidos. Y, como si esto fuera poco, muchos de los solicitantes juegan el doble juego de actuar en respuesta a ofertas externas a la institución, de modo que más de una vez, las autoridades se ven obligadas a ceder y aprobar la creación de un epiciclo más en la carta astronómica de las ciencias sociales.

A todo esto se suman las preocupaciones económicas de largo plazo. Es sabido que los fondos destinados a la educación varían de año a año, de acuerdo con los avatares bursátiles. Pero el tema no termina allí. Entre 1945 y 1970, el sistema universitario se expandió a la velocidad de la luz, y esa era una época en la que el mundo nadaba en la opulencia, que algunos denominamos primera fase de Kondratieff. Ese pe-

ríodo terminó alrededor de 1970, y desde entonces transitamos la segunda fase de Kondratieff, en la que la expansión económica se detuvo, pero la universitaria no, como consecuencia de la presión popular. Un porcentaje cada vez mayor de los alumnos que terminan el colegio secundario pretende ingresar en la universidad porque cree que así tendrá más oportunidades en la vida, y los gobiernos y empresarios del mundo respiran aliviados porque esos jóvenes *no* ingresarán todavía en el mercado laboral, dada la cantidad comparativamente mayor de trabajadores adultos.

La combinación de esos dos factores, más alumnos y menos dinero, equivale a una crisis crónica con la que todos hemos convivido. Y no hay razones para suponer que las limitaciones económicas vayan a desaparecer. Es cierto que puede producirse otra primera fase, pero también es cierto que el sistema universitario mundial seguirá expandiéndose. La gente vive más y, por lo tanto, trabaja más, de modo que las autoridades de nuestro sistema-mundo harán lo imposible por mantener a los jóvenes fuera del mercado laboral. Retenerlos dentro del sistema universitario es una solución social genuina, pero muy costosa.

¿Qué haríamos en el lugar de las autoridades universitarias? Buscaríamos la forma de ajustar las riendas. Una posibilidad sería hacer que los profesores dieran cursos cada vez más numerosos. Eso es lo que yo llamo la secundarización de las universidades, un proceso que avanza a pasos agigantados y que obliga a los docentes prestigiosos a buscar refugio en otra parte (en instituciones de investigación permanente o en estructuras de investigación pertenecientes a corporaciones). Para las autoridades, el proceso conlleva pérdidas en prestigio y ganancias financieras, ya que se deshacen de los profesores más costosos.

Otra posibilidad es unir departamentos. ¿Por qué no? Si de hecho se superponen, ninguno enseña lo suficiente y la situación es confusa para los alumnos. Un nuevo departamento, con un nombre atractivo, llamaría la atención de los alumnos y permitiría un ahorro significativo. Podría considerarse hasta audaz desde el punto de vista intelectual. Así, cuando digo que la estructura de disciplinas tiene grietas que pasan inadvertidas, la intervención de las autoridades es la primera grieta que tengo en mente.

Tal vez, las autoridades pueden hacer un buen trabajo de reorganización. Yo tengo dos temores, sin embargo. El primero es que se guíen más por cuestiones presupuestarias que por criterios intelectuales. Después de todo, no cobran para decidir cuál es la mejor forma de definir la labor de los académicos, sino para contratar profesores con el fin de generar un producto que sea útil a la sociedad. Puede ser que las

que se consideran las mejores universidades del mundo mantengan agrupaciones de élite que respondan a una justificación puramente intelectual de largo plazo, pero nunca habrá en ellas puestos de trabajo suficientes para todos los profesores de lengua y cultura acadia. Y el problema con las decisiones que se toman por razones de presupuesto es que están regidas por la moda del momento o por las necesidades de los alumnos según las entienden sus potenciales empleadores.

Mi segundo temor es que las reformas iniciadas por las autoridades sean distintas en cada lugar, teniendo en cuenta que las circunstancias son diferentes en cada rincón del mundo y que las autoridades no responden a una organización transnacional fuerte como la de los académicos de una misma disciplina. La consecuencia podría ser la dispersión del trabajo intelectual en el nivel mundial, y eso podría atentar contra el surgimiento de instituciones que facilitaran la creación y preservación de comunidades académicas internacionales.

Es probable que mis temores sean infundados e injustos para con las autoridades, sobre todo si consideramos que los académicos y profesores no están en condiciones de hacer algo mucho mejor. Lo fundamental es que nos dirigimos a un período de caos en la estructura de las disciplinas y, si bien es cierto que del caos siempre surge un orden (para hacerme eco de las palabras de Prigogine), el resultado es siempre incierto (para tomar otra frase recurrente de Prigogine). No saldremos ilesos si no observamos con lucidez lo que está ocurriendo.

La cosecha del cultivo de las ciencias sociales

Aquí entramos en terreno pantanoso, para el que elijo una metáfora agrícola referida a la variedad de frutos de la tierra que pueden combinarse y transformarse para ofrecernos productos que nos son de suma utilidad (alimentos, vestimenta y todo lo que necesitamos para la vida cotidiana) y que serán mejores o peores según cómo los transformemos, siempre dentro de los límites impuestos por las propiedades del suelo de cultivo.

Quizá sea mejor recurrir a una metáfora pictórica y pensar en un pintor que mezcla colores para realizar un cuadro. Así podremos presentar nuestros colores preferidos, las combinaciones que resultarían más interesantes o más hermosas, y el estilo que dará al cuadro un diseño más significativo. La metáfora del pintor parece dar la idea de un sujeto que está limitado por la realidad exterior, sobre la que tiene poco control o ninguno, pero es más autónomo que el agricultor. De todos modos, no quiero perderme en metáforas sino mostrar mi falta de

certezas respecto de cómo expresar la agentividad o de cuánto hay de agentividad real cuando se analiza el futuro de las ciencias sociales.

Tomaremos, entonces, una serie de prejuicios culturales que funcionan mejor que otras alternativas sobre los mismos fenómenos y que, en conjunto, servirán como basamento para reconstruir de manera hipotética el edificio de lo que denomino ciencias sociales históricas. Comencemos por el nombre elegido para denominar este nuevo constructo disciplinar. No es posible referirse al mundo real con enunciados que no estén relacionados con la ciencia; con esto me refiero al supuesto de que el mundo es real y puede conocerse (aunque sea en parte). Cada una de las palabras que usamos cuando hablamos o escribimos lleva detrás una teoría y un gran relato, y no hay forma de escapar a eso, por mucho que lo intentemos. Por otro lado, el mundo no puede analizarse y describirse sin situarse en la historia, y con esto quiero decir que toda realidad forma parte de un contexto que cambia y evoluciona continuamente, de modo que lo que se afirma como verdadero deja de serlo en el mismo instante en que se lo enuncia. El problema de las ciencias sociales –y quizá también de las ciencias naturales, pero no nos ocuparemos de ello ahora– es que deben reconciliar la búsqueda de continuidades estructurales (llámense leyes, hipótesis, o cualquier otro nombre que nos guste) con el cambio histórico permanente. Es decir que hay que encontrar modos de análisis, o lenguajes, que permitan zanjar esa contradicción inherente al proceso de conocimiento.

Plantear las cosas de esta manera es una forma de negar la utilidad del *Methodenstreit*, de rechazar tanto la postura nomotética como la idiográfica por considerar que estamos condenados a adoptar ambas en todo momento y en todas las circunstancias. Hoy en día, muchos cientistas sociales, o tal vez la mayoría, se sentirían incómodos con esta realidad, y con razón, puesto que anula las culturas con las que han socializado durante mucho tiempo. Pero se sabe que las culturas pueden cambiar, que de hecho cambian, que son maleables, aunque el proceso cueste. Personalmente, confío en que dentro de 50 años, en un congreso de antropología en honor de Sidney W. Mintz (aunque es posible que el término «antropología» ya no figure en el nombre del congreso), esta *Aufhebung* sea tan natural que no necesite que nadie la explicite.

¿Qué tipo de trabajo haríamos en una cultura así? En gran medida, trabajo empírico, pero no cualquier trabajo empírico. Partamos de lo que para mí es el defecto epidémico de las ciencias sociales tal como las conocemos en la actualidad. Mucho de lo que se hace en investigación consiste en elaborar explicaciones de alguna variable dependiente sin

demostrar empíricamente que lo que hay que explicar es real. Es fácil suponer que una proposición creíble es real. Contra eso, Ranke insistió en que la historia debía ocuparse solo de *wie es eigentlich gewesen ist*. Y, hace ya medio siglo, Paul Lazarsfeld (1949) demostró que los hechos obvios dejan de ser obvios cuando se pasa al plano de la evidencia empírica. Y los primeros etnógrafos debieron enfrentarse a imágenes de conductas extrañas, supuestamente salvajes, que se veían muy distintas si se las observaba de cerca. Ranke usó su advertencia para argumentar a favor de proporcionar material de archivo como evidencia en historiografía. Lazarsfeld, para demostrar la utilidad de las encuestas de opinión. Y los primeros etnógrafos, para mostrar las ventajas de la observación participante. Así, parece que las soluciones propuestas fueron muchas, y todas tienen sus limitaciones, pero lo importante es que más de un cientista, y de ámbitos distintos, advirtió el problema.

Sin un enunciado sobre una variable dependiente con una demostración empírica razonable, no puede haber análisis. Eso no implica que el postulado tenga que ser correcto, ya que nunca hay hechos definitivos, de ningún tipo. Pero entre un hecho definitivo y una realidad que se presupone pero nunca se demostró hay un buen trecho, y en ese trecho tienen que trabajar las ciencias sociales históricas: en el universo de lo que es probable que realmente haya sucedido en el mundo. Para ello, los modelos deductivos son inadecuados. El saber compartido es, en el mejor de los casos, una fuente de ideas que pueden llegar a ser correctas pero que son en sí mismas objeto de estudio. Por eso, el trabajo de campo (en el sentido más lato y más amplio que podamos dar al término) es nuestra eterna responsabilidad. Una vez que tengamos qué explicar, necesitaremos conceptos, variables y métodos para explicarlo. Y sobre conceptos, variables y métodos ya hemos discutido bastante, a los gritos y, en términos generales, sin demasiados frutos.

Todos usamos conceptos. Si no, nadie podría decir nada. Todos tenemos en la mente un conjunto de conceptos que hemos ido adquiriendo desde la infancia. Algunos, como «necesidad» o «interés», tienen que ver con la vida cotidiana; otros, como «cultura» o «sociedad», parecen evidentes, y otros, como «burguesía» o «proletariado», son específicos y parecen «cultos». Hay quienes los cuestionan, pero otros los invocan todo el tiempo. En ese sentido, es bueno recordar la advertencia de Lucien Febvre (1962: 481): «nunca es una pérdida de tiempo escribir la historia de una palabra», comentario que hizo a propósito del concepto de civilización. Esa verdad elemental, que durante mucho tiempo hemos pasado por alto, es lo que quienes se dedican a la deconstrucción han pretendido reinventar. En Alemania, existe un *Archiv für Begriffsgeschichte* cuya existencia muchos cientistas sociales

desconocen, o, en caso de conocerlo, no lo consultan porque consideran que esas cuestiones son para los filósofos o los historiadores de las ideas.

De la misma manera, la gran mayoría de los cientistas sociales pasa por alto las limitaciones de la morfología. La enumeración de las diversas variantes de un fenómeno tiende a ser una suerte de empirismo ciego, sin principio rector. Las morfologías son formas de crear un principio de orden en esa «confusión floreciente y bulliciosa» que es la realidad, y de hecho son hipótesis causales implícitas. Su utilidad puede variar, pero dejan de ser útiles en el preciso instante en el que sus categorías se multiplican sin necesidad, habitualmente más allá de tres o cuatro. Esto indica que es necesario que los cientistas sociales examinen sus premisas filosóficas y epistemológicas con cuidado y más de una vez, y que las discutan. En la actualidad, la *Begriffsgeschichte* o los modos de construcción de una morfología no se consideran una piedra angular de la investigación ni parte necesaria de los planes de estudio de las carreras de grado. En este tipo de cuestiones, el cientificismo tiene como consecuencia actitudes claramente no científicas, y lo peor es que esto pasa inadvertido.

Cuando pasamos a las variables, otra vez debemos establecer unas verdades muy sencillas. O para seguir con la metáfora anterior, es necesario que los prejuicios de unos pocos se incorporen en la práctica de todos. En primer lugar, voy a defender el tiempo pasado. Casi todos los enunciados de la ciencia deberían hacerse en tiempo pasado. Formularlos en tiempo presente equivale a suponer la universalidad y la existencia de una realidad eterna. El argumento no es un juego gramatical. Todo lo que sucedió ayer ocurrió en el pasado y, en consecuencia, las generalizaciones sobre lo sucedido ayer son generalizaciones sobre el pasado. Quizás esto ofenda a algunos antropólogos (existe el famoso «presente antropológico») y a la mayoría de los economistas y sociólogos de las corrientes dominantes, pero escribir y hablar en pasado sirve para recordarnos que nuestros análisis tienen carácter histórico y que debemos ser prudentes en el plano teórico.

También voy a defender el plural. La mayoría de los conceptos se enuncian en plural: civilizaciones, culturas, economías, familias, estructuras del saber, y la lista continúa. No es que no se pueda definir una palabra y decir que lo que no concuerda con esa definición no entra dentro de la descripción del término en cuestión. Pero, como bien sabemos, casi todos los términos que se refieren a conceptos se definen de varias maneras, incluso de muchas maneras, y no es muy útil para el debate académico excluir las discrepancias procediendo por deducción a partir de la propia definición. Sin embargo, gran parte del traba-

jo académico se hace así, y lo que no responde a ese esquema es objeto de sanción. Lo que no se encuadra dentro de una definición acotada se tilda de periodismo, eclecticismo o desviación de la verdad.

Junto con el pasado y el plural, quiero defender también la cultura de las temporalidades múltiples, las espacialidadades múltiples y los múltiples espacios-tiempos. El *Methodenstreit* dominante en ciencias sociales desde fines del siglo XIX ha producido una polarización de la comunidad científica como si fuese un campo de batalla en el que todos estamos obligados a elegir un bando y considerar que lo que se hace en el otro es falso, irrelevante o peor que lo que se hace en el nuestro. Este conflicto impuesto no solo ha sido contraproducente, sino que además nos ha llevado a ignorar que existen otras temporalidades y otras espacialidades que son muy importantes, entre las que se incluye la más importante: la *longue durée* de Braudel, el concepto necesario para comprender que la realidad es al mismo tiempo sistémica e histórica. Si vamos a hacer ciencias sociales históricas, es preciso comprender cómo se ve la realidad en cada una de las posibles temporalidades y espacialidades. Y eso es necesario tanto si lo que vamos a analizar es un tema macro, como la historia del sistema-mundo moderno, o un tema micro, como la introducción de un elemento nuevo en la vida de una aldea remota.

Más allá de cuál sea el tema de investigación, los análisis tienen que ser mucho más fluidos para poder pasar de una esfera a otra, de lo que nos gusta llamar economía a lo que llamamos sistema de gobierno, o a lo que llamamos sociedad o cultura. No hay *ceteris paribus* posible, porque las otras condiciones nunca quedan igual. Es posible dejar por un instante de lado elementos para estudiar variables inmediatas, dado que puede resultarnos difícil hablar de todo a la vez. Lo que no es posible es creer que las variables que dejamos de lado no inciden en las que estamos estudiando. Las ciencias de la complejidad enseñan que, aun con una alteración imperceptible en las condiciones iniciales, el producto final puede ser radicalmente diferente, más allá de la validez de las ecuaciones utilizadas.

Y así, esto nos lleva a la cuestión de los métodos y las metodologías. Cuando yo estudiaba, me enseñaron que había una diferencia abismal entre metodología con «m» mayúscula y metodología con «m» minúscula. La segunda es el conjunto de técnicas prácticas que utilizamos durante la investigación y que en el pasado se usaban para definir las distintas disciplinas: simulación, encuestas de opinión, observación participante y otras. La única actitud que puede adoptarse respecto de la metodología con «m» minúscula es la heterogeneidad, ya que no se trata más que de métodos para estimar o captar la reali-

dad. Tienen distinto valor relativo cuando el científico se enfrenta a las formas en que el mundo le hace difícil encontrar lo que le interesa. No es cierto que unos sean intrínsecamente mejores que otros, y tampoco es verdad que algunos temas o zonas de investigación estén indisolublemente ligados a un método determinado. Todos los científicos necesitan todos los métodos, porque todos los métodos tienen ventajas y desventajas. Para los investigadores jóvenes, es bueno familiarizarse con la mayor cantidad de métodos posible. Y como a lo largo de este capítulo he enfocado los temas a la luz de prejuicios culturales, invito a dejar esos prejuicios de lado. Nos hará mucho más fuertes.

Sin embargo, la cuestión de fondo concierne a la metodología con «m» mayúscula. Por ejemplo, la pregunta sobre si debemos utilizar datos cualitativos o cuantitativos. En este caso, no se trata de si se permite el eclecticismo o no, sino de saber qué tipo de datos son válidos. Yo propongo unas sencillas reglas tomadas de la sabiduría popular. Es evidente que casi todos nuestros enunciados son cuantitativos, aun si no incluimos más que palabras como «más» o «importante» en su formulación. Y me parece que es más interesante ser más preciso que impreciso en términos cuantitativos. De eso se sigue que, si se puede, es conveniente cuantificar. Pero ese «si» incluye una advertencia que no hay que pasar por alto. Si convertimos a la cuantificación en una prioridad y un imperativo, podemos terminar como en la vieja broma: buscando el reloj bajo la lámpara porque ahí la luz es mejor.

Sin embargo, el asunto no termina allí. Un matemático importante en la actualidad nos advierte: «El método cualitativo no es un mero sustituto de los métodos cuantitativos. Puede introducir grandes avances, como en el caso de la dinámica de los fluidos. Y tiene una ventaja enorme con respecto a la cuantificación: la estabilidad» (Ekeland, 1988: 73). Esto contradice uno de los principales argumentos de las ciencias sociales a favor de la cuantificación: su fiabilidad o estabilidad. Y se relaciona con lo que yo llamaría una cuantificación prematura. La cuantificación solo es útil cuando la investigación ya está en una etapa avanzada y, por tanto, el modelo tiene un alto grado de plausibilidad y los datos son firmes. Debe utilizarse hacia el final del proceso, y no al comienzo, que es el momento propicio para utilizar modelos de análisis no cuantitativos, como la etnografía, puesto que esas técnicas permiten desentrañar cuestiones complejas (y no hay situación social que no sea compleja) y explorar las relaciones causales existentes.

Los datos cualitativos son simples; los cuantitativos, no. La simplicidad, sin embargo, no es el objetivo final del proceso científico sino su punto de partida. Por supuesto, también es posible empezar estable-

ciendo correlaciones estadísticas: la complejización forma parte de la naturaleza del juego, y decir «cada vez más complejo» no necesariamente equivale a decir «cada vez más narrativo». También puede querer decir –quizá deberíamos decir que *más bien* quiere decir– ecuaciones más complicadas, con más y más variables controladas.

Solo en este nivel de complejidad relativa podemos hacer verdaderas comparaciones, comparaciones en las que los términos no sean la situación de lo extraño, lo complicado o lo exótico que se analiza y lo que se supone es la verdadera situación que conocemos bien. Arnold Feldman, uno de los primeros sociólogos en estudiar lo que en su época se denominó «países subdesarrollados», solía contar la anécdota de que fuera adonde fuera a dar alguna conferencia sobre los patrones de desarrollo hallados en su trabajo, siempre había alguien que le retrucaba «Pero eso no es así en Pago Pago». Podía ser cierto o no que lo que Feldman analizaba no se aplicara a Pago Pago, pero ¿cuál es la importancia de la objeción? El crítico de Feldman podía tener la intención de negar la existencia de esos patrones, o negar la existencia de patrones en general. Pero, en ese caso, ¿qué sentido tiene ir a estudiar lo que sucede en Pago Pago? ¿Somos cazadores de mariposas? También podía ser que el crítico de Feldman se propusiera mostrar que las fórmulas del sociólogo eran demasiado simples y que, para ser útiles, debían complejizarse. O quizá solo tenía la sensación de que los organizadores de la conferencia tendrían que haberlo convocado a él y no a Feldman. La crítica es una herramienta crucial de las ciencias sociales históricas, pero no la crítica hecha a tontas y a locas.

Y esto me vuelve a traer a la cuestión de los relatos. ¿A quién no le gustan los relatos? Son formas comprensibles y atractivas, y por ello admirables, de comunicar una visión de la realidad. Por supuesto, hasta las más arduas ecuaciones diferenciales son una forma de relato, aunque seguramente no la que más se disfruta. En los últimos años, los macrorrelatos fueron blanco del ataque de otros narradores, que se dedican a los microrrelatos y por eso opinan que lo micro es superior a lo macro. Pero, claro está, lo micro es un escenario donde se muestra lo macro, y no puede comprenderse sino con referencia a este. En el fondo, todos los relatos son macrorrelatos, de modo que la única pregunta posible es si un macrorrelato es defendible o no.

La cultura de las ciencias sociales históricas que yo imagino no se opone a las teorizaciones ni a las teorías, pero se muestra cautelosa ante los cierres prematuros. De hecho, su principal característica sería la amplitud de datos, de métodos y de relaciones con el resto del mundo del saber. Lo que más la ayudaría a crecer sería la producción de análisis sólidos en un clima de debate escéptico pero tolerante. Por su-

puesto, estoy presuponiendo que en los próximos 50 años superaremos el divorcio reciente (tiene solo dos siglos) entre la ciencia y la filosofía, es decir entre las llamadas dos culturas, y que emprenderemos un camino de construcción de una única epistemología para todo el saber. En este escenario, una ciencia social recargada, que sea tanto estructuralista como historicista, podrá proporcionar el vínculo fundamental entre lo que hoy llamamos ciencias naturales y humanidades.

La aventura de las ciencias sociales históricas está en pañales. Tenemos frente a nosotros la posibilidad de optar en el plano de la racionalidad material en un mundo intrínsecamente incierto, y eso debe ser fuente de esperanza en esta época sombría, de transición histórica entre un sistema-mundo y el siguiente, una transición que, necesariamente, también tiene lugar en las estructuras del saber. Hagamos al menos un intento serio por reparar nuestras formas colectivas de acción y buscar nuevos caminos que nos sirvan. Hagamos que nuestras disciplinas sean menos dudosas.

Reconocimientos

Los trabajos incluidos en esta obra fueron publicados
por primera vez en las siguientes publicaciones.

Capítulo 1, For science, against scientism: the dilemmas of contemporary knowledge production, publicado en Partha Nath Mukherji (comp.), *Methodology in Social Research: Dilemmas and Perspectives,* pp. 87-92. Copyright © Partha Nath Mukherji 2000. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de los tenedores de los derechos y la editorial, Sage Publications India Pvt. Ltd., Nueva Delhi, India.

Capítulo 2, Social sciences in the twenty-first century, publicado en Ali Kazancigil y D. Makinson (comps.), *World Social Science Report, 1999,* pp. 42-49. Copyright © 1999 Unesco. Reproducido con el permiso de Unesco.

Capítulo 3, The end of certainties in the social sciences, publicado en *Scienza e Storia,* núm. 13, 2000: 17-29. Gentileza de Giampiero Bozzolato, Cisst (Centro Internazionale di Storia della Nozione e della Misura dello Spazio e del Tempo).

Capítulo 4, Braudel and interscience: a preacher to empty pews?, publicado en *Review,* vol. 24, núm. 1, 2001: 3-12. Gentileza de *Review.*

Capítulo 5, Time and duration: the unexcluded middle, or reflections on Braudel and Prigogine. Reproducido con el permiso de Sage Publications Ltd., de Time and duration: the unexcluded middle, en *Thesis*

Eleven, vol. 54, núm. 1, 1998. Copyright © Sage Publications Ltd. and Thesis Eleven Pty. Ltd., 1998.

Capítulo 6, The itinerary of world-systems analysis, or how to resist becoming a theory, publicado en J. Berger y M. Zelditch (h.) (comps.), *New Directions in Contemporary Sociological Theory,* pp. 358-376. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2002. Gentileza de The Rowman & Littlefield Publishing Group.

Capítulo 7, History in search of science, publicado en *Review*, vol. 19, núm. 1, invierno de 1996: 11-22. Gentileza de *Review.*

Capítulo 8, Writing history, publicado en J. Denolf y B. Simons (comps.), *(Re)constructing the Past/Het Verleden als Instrument/Le Passé Composé,* pp. 381-393. Bruselas, Carl de Keyser/Magnum, 2000. Gentileza de Carl de Keyser/Magnum.

Capítulo 9, Global culture(s): salvation, menace, or myth?, publicado en C. H. Hauptmeyer et al. (comps.), *Die Welt Querdenken,* Festschrift for Hans-Heinrich Nolte. Frankfurt, Peter Lang, 2003. Gentileza de Peter Lang GmbH.

Capítulo 10, From sociology to historical social science: prospects and obstacles, publicado en *British Journal of Sociology,* Edición del milenio, vol. 51, núm. 1, enero-marzo de 2000: 25-35. Publicado originalmente en *British Journal of Sociology* por Routledge Ltd. en representación de la London School of Economics. Copyright © The London School of Economics and Political Science, 2000.

Capítulo 11, Anthropology, sociology, and other dubious disciplines, publicado en *Current Anthropology*, vol. 44, núm. 4, agosto-octubre de 2003. Copyright © 2003 para la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Todos los derechos reservados.

Notas

Capítulo 2

1. Walter Rüegg (1966: 18) nos recuerda: «En las universidades, el problema de las "dos culturas" no existió hasta el siglo XVIII. Immanuel Kant (1724-1804) podría haber sido profesor de poesía. Daba clases de disciplinas que comprendían todo el campo de las ciencias humanísticas, desde la pedagogía, la antropología y el derecho natural hasta las diversas ramas de la filosofía, la geografía, la matemática y la astronomía. Sus primeros trabajos innovadores, de 1755, estaban dedicados al surgimiento del sistema astronómico».

2. Hacia 1781, una nueva universidad de Stuttgart suprimió por completo la enseñanza de la filosofía y la teología y trasladó el estudio de la medicina y el derecho a las facultades de ciencia militar, *Cameralwissenschaft* (administración pública), ingeniería forestal y economía. Cuando, durante la Revolución Francesa, se cerraron las universidades, lo único que quedó en pie fueron escuelas especializadas independientes del sistema universitario, que Napoleón utilizó como base de las Grandes Écoles. Véase Frijhoff (1996: 46, 57-58); véase también Hammerstein (1996: 633).

3. Por eso, muchas instituciones científicas se crearon al margen de las universidades. «Solo en el siglo XVIII se concedió [a las ciencias exactas] un lugar dentro de la enseñanza universitaria en sentido estricto, [...] y solo mucho después se fundaron verdaderas facultades de ciencias» (Frijhoff, 1996: 57). Roy Porter (1996) sostiene que esas afirmaciones son quizás un poco exageradas, ya que el conocimiento científico se impartía dentro de los sistemas universitarios en los siglos XVII y XVIII, aunque de manera clandestina. Admite, sin embargo, que no estaba completamente integrado en la estructura de las instituciones.

4. Si se desea consultar la bibliografía sobre el tema hasta 1992, véase Lee (1992).

5. Casi por definición, no existe ninguna presentación general canónica de los estudios culturales. Una buena antología es la de Grossberg, Nelson y Treichler (1992).

Capítulo 6

1. Mi tesis de maestría, de 1954, se tituló «McCarthyism and the conservative» [El macartismo y los conservadores]. La de doctorado, de 1959, se llamó «The role of voluntary associations in the nationalist movements in Ghana and the Ivory Coast» [El papel de las asociaciones de voluntarios en los movimientos nacionalistas de Ghana y Costa de Marfil]. Luego, en 1964, se publicó con el título *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast* [Camino a la independencia: Ghana y Costa de Marfil]. En el primer congreso de la Asociación Internacional de Sociología al que asistí, el de Stresa (Italia) de 1959, participé de las reuniones de la Comisión de Sociología Política. Después, en 1964, asistí al congreso de la comisión del SSRC [Consejo de Investigación en Ciencias Sociales], para el que escribí un trabajo que fue incluido en las actas del congreso y publicado en 1966, con el título «The decline of the party in single-party African states» [La decadencia del partido en los estados africanos unipartidarios].

2. Véase la mirada retrospectiva hasta el año 2000 que ofrezco en Wallerstein, 2000a.

3. Mis dos primeros libros –sin tener en cuenta la publicación de la tesis– son *Africa: The Politics of Independence* [África: La política de la independencia], publicado en 1961, y *Africa: The Politics of Unity* [África: La política de la unidad], de 1965. Durante los años 1973 y 1974, fui presidente de la Asociación de Estudios Africanos.

4. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* se publicó por primera vez en 1949. En 1966 apareció una edición revisada, en dos volúmenes. La traducción al inglés, basada en la edición revisada, no se publicó sino hasta 1972. [La edición en castellano es de 1976, del Fondo de Cultura Económica, también basada en la edición en dos volúmenes.]

5. En Wallerstein (1974a: xi) reconozco la deuda que tengo con ambos.

6. El guión de estos términos es importante. *World empire* y *Weltreich* (imperio mundial) ya han sido empleados por otros académicos. En mi opinión, sin embargo, como ninguna de esas estructuras se da en todo el mundo, se necesita un guión por la misma razón gramatical que lo hace necesario en «economía-mundo».

7. Los argumentos de Frank ya han sido publicados en muchos textos. El lector puede consultar las primeras versiones (1990) y la versión madura (1999). Mi crítica de *ReOrient* está en Wallerstein (1999). Otras reseñas críticas del texto de Frank que pueden consultarse son las de Samir Amin y Giovanni Arrighi; ambas aparecen en el mismo volumen de *Review*.

8. En Wallerstein (1988b) me ocupé de cómo traducir esos términos al inglés.

9. Véase, por ejemplo, Hechter, que modula los elogios con una crítica de las falencias del texto, dos de las cuales se refieren a la teorización. «No se recurre a ninguna teoría para explicar el triunfo de la economía-mundo occidental en el siglo XVI [...]. Una cierta falta de precisión conceptual entorpece el análisis» (1975: 221).

10. Véase la maravillosa respuesta de Wulbert (1975) a la crítica de que «Wallerstein tiene un solo argumento».

11. Una de las pocas personas que consideró positiva esta técnica y desentrañó con claridad la estrategia fue Franco Moretti (2000: 56-57): «Una vez, al escribir sobre la historia social comparada, Marc Bloch acuñó un hermoso "lema", como él mismo lo llamaba: "años de análisis para un solo día de síntesis"; cuando se lee a Braudel o a Wallerstein, lo que quiso decir Bloch se hace evidente. El texto que pertenece únicamente a Wallerstein, su "día de síntesis", ocupa un tercio, un cuarto o la mitad de la página; el resto son citas (1400 en el primer volumen de *El moderno sistema mundial*). Años de análisis, análisis de otras personas, que Wallerstein sintetiza en forma sistemática».

12. «¿Qué motivos hay para considerar a Polonia parte de la periferia de la economía-mundo europea y al Imperio Otomano parte de un área externa?» (Lane, 1976: 528).

13. «Entonces, la posición contraria correcta no puede ser la que distingue entre producción para el mercado y producción para el uso, sino la que opone el sistema de producción de clases basado en el trabajo asalariado voluntario (capitalismo) a los sistemas de clases precapitalistas» (Brenner, 1977: 50).

14. Al igual que Brenner, que reconoció haber visto el artículo de Skocpol antes de su publicación, Theda Skocpol sugiere que ignoro «la idea marxista básica de que las relaciones sociales de producción y la apropiación del excedente son la clave sociológica para el funcionamiento y desarrollo de todo sistema social» (1977: 1079). Sin embargo, su crítica fundamental concierne a la relación entre la esfera económica y la política: «El modelo se apoya en una reducción en dos etapas: primero, de la estructura socioeconómica a la determinación por parte de las posibilidades productivas de la tecnología y las oportunidades de mercado en el nivel mundial, y luego, de las políticas y estructuras del Estado a la determinación por parte de los intereses de la clase dominante» (1078-1079). En su crítica de 1981, Aristide Zolberg recomienda específicamente la obra de Hintze como un «camino [más] fructífero para la reflexión teórica». De acuerdo con Zolberg, Hintze es uno de los pocos académicos que identifican la interacción entre procesos endógenos de distinto tipo y procesos *políticos* exógenos como una *problématique* para el análisis del desarrollo político de Europa» (1981: 278). La itálica del término «políticos» es importante: para Zolberg, al igual que para Skocpol y también para Brenner, soy demasiado «economicista».

15. La aplicación de la antinomia centro y periferia al análisis de la economía-mundo se hizo conocida con el trabajo de Raúl Prebisch y sus colaboradores en el marco de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas, en la década de 1950, y se usó en reemplazo de la dicotomía dominante en ese momento entre países industrializados y países agrícolas. Implícitamente, la perspectiva de Prebisch era la de los sistemas-mundo, ya que subrayaba que lo que sucedía en los países de uno y otro tipo era una función de sus interrelaciones y no de sus estructuras sociales inherentes. Luego, su marco teórico se profundizó, en particular en cuanto a las implicaciones políticas, en lo que dio en llamarse teoría de la dependencia, en la década de 1960. En el volumen I de *El moderno sistema mundial*, yo propuse agregar una tercera categoría: la semiperiferia. En mi opinión, no se trataba meramente de una categoría que estaba entre las otras dos, sino que tenía un papel fundamental para el funcionamiento del sistema. Desde ese momento, qué es la periferia y cuál es su definición exacta han sido tema de debate. En Wallerstein (1976b), propuse una de las primeras explicaciones del concepto.

16. Su página web es http://fbc.binghamton.edu.

17. Me ocupé de este tema, poniendo a Alemania como ejemplo para ilustrar una cuestión teórica general, en «Societal development, or development of the world-system?» [¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema-mundo?], un artículo escrito para la *Deutsche Soziologentag* y publicado por primera vez en 1986.

18. Para una discusión de la historia y la filosofía de la organización del Centro Fernand Braudel, véase Wallerstein (1998a).

19. La historia del Centro entre los años 1976 y 1991 puede leerse en una publicación titulada *Report on an Intellectual Project: The Fernand Braudel Center, 1971-1991* [Informe sobre un proyecto intelectual: el Centro Fernand Braudel de 1971 a 1991] (Wallerstein, 1991a). En este momento, está agotado, pero puede consultárselo en http://fbc.binghamton.edu/fbcintel.htm. A partir de 1991, la historia anual del Centro puede consultarse en sus boletines, que también están publicados en http://fbc.binghamton.edu/newsletter.htm.

20. Véase Aronowitz (1981). El grueso del artículo es una crítica al empleo de la «teoría de sistemas» con fines nomotéticos, y el autor infería lo siguiente: «Las ideologías de la legitimación, las cuestiones de la dominación cultural y otros fenómenos del estilo no tienen importancia [...]. A Wallerstein no le parece necesario explicar el desarrollo específico de las ideologías democráticas burguesas hegemónicas que ya están en formación en el capitalismo temprano» (1981: 516).

21. «[Nuestra] postura es que la mecánica clásica está incompleta porque no incluye los procesos irreversibles relacionados con un aumento de la entropía. Para incorporarlos, es necesario referirse a la inestabilidad y la no integrabilidad. Los sistemas integrables son una excepción: la mayoría de los sistemas dinámicos no son integrables, empezando por el problema de los tres cuerpos [...]. Por lo tanto, obtenemos una formulación probabilística de la dinámica en términos de la cual puede resolverse el conflicto entre la dinámica reversible en el tiempo y la perspectiva temporal de la termodinámica» (Prigogine, 1997: 108).

22. La última versión, la más acabada, es la que presenta en *El fin de las certidumbres* (Prigogine, 1997). Una vez más, resulta imperioso tratar cuestiones gramaticales. En el título del texto en inglés, *certainty* (certidumbre) aparece en singular, pero el original en francés es *La fin des certitudes*, donde el término en cuestión está en plural. [La traducción al castellano conservó ese plural.] Los editores del texto en inglés han cometido un grave error.

23. Sobre la importancia de «impensar», en contraposición con «repensar», véase Wallerstein (2001: 1-4, *passim*).

24. Sitúo el «libre albedrío» dentro de un quinto tiempo social, del que Braudel no se ocupa, que denomino «tiempo transformacional» y que coincide con el *kairós* de Paul Tillich (1948: especialmente 32-51). *Kairós* significa «el momento justo»; de acuerdo con Tillich, «Todos los grandes cambios de la historia van acompañados de una fuerte conciencia de *kairós*» (155). En Wallerstein (1988a: 296) relaciono el concepto de tiempo transformacional con el tratamiento que hace Prigogine de las bifurcaciones en cascada.

25. Los seis vectores son el sistema interestatal, la producción mundial, la mano de obra mundial, el bienestar en las sociedades del mundo, la cohesión social de los Estados y las estructuras del saber. Aparecen en una discusión resumida en los dos capítulos que escribí para *The Age of Transition* [La era de la transición] (Hopkins y Wallerstein, 1996), que llevan por títulos «The global picture, 1945-1990» [El panorama del mundo entre 1945 y 1990] y «The global possibilities, 1990-2025» [Las posibilidades mundiales, de 1990 a 2025].

26. La importancia de la dimensión temporal para un cambio de dirección en el pensamiento sociológico es uno de los temas centrales de uno de mis discursos presidenciales para la Asociación Internacional de Sociología (Wallerstein, 1999).

27. La constitución definitiva de la comisión fue: Immanuel Wallerstein, presidente (sociología, Estados Unidos); Calestous Juma (estudios de ciencia y tecnología, Kenia); Evelyn Fox Keller (física, Estados Unidos); Jürgen Kocka (historia, Alemania); Dominique Lecourt (filosofía, Francia); V. Y. Mudimbe (lenguas romances, Congo); Kinhide Mushakoji (ciencia política, Japón); Ilya Prigogine (química, Bélgica); Peter J. Taylor (geografía, Reino Unido); Michel-Rolph Trouillot (antropología, Haití). Dada la movilidad académica y geográfica de los investigadores, las disciplinas de la lista son aquellas en las que cada estudioso hizo su doctorado, y los países corresponden al lugar de nacimiento.

28. Hasta 2003, el informe se había publicado en 27 países, en 24 lenguas, y había otras ediciones en marcha.

Capítulo 9

1. En 1948, las Naciones Unidas proclamaron su Declaración Universal de Derechos Humanos.

2. Véanse los ácidos comentarios de Alex de Waal (2001: 15): «Así, el principio global ahora se extiende lo suficiente para poder ocuparse de los criminales de guerra hostiles a Estados Unidos».

3. Esto es lo que Oren Yiftachel (2001: 2) sugiere que está haciendo Ella Shohat. Shohat aboga por la afirmación de una «identidad mizrahi», en contraposición con la construcción sionista de la «nación judía»: «[Imaginar] un espacio intelectual para el trabajo mizrahi crítico requiere la pluralización y des-esencialización de *todas* las identidades». Prosigue Ella Shohat: «El concepto de relacionalidad por el que yo lucho no debe confundirse con el relativismo cultural. Pese a que retoma el estructuralismo y el postestructuralismo, también uso el término en un sentido translingüístico, dialógico e historizado. El proyecto de un análisis multicultural relacional tiene que estar situado en la geografía y en la historia, en tanto conjunto de prácticas disputadas» (2001: 89-91).

4. Véase el informe sobre los descubrimientos de un grupo de astrofísicos al que se refiere un artículo de *The New York Times* del 15 de agosto de 2001, según el cual al menos una supuesta «constante de la naturaleza» –la constante de estructura fina– resultó no ser constante.

Capítulo 10

1. Véase Weber (1968: 85-86). También véase Wallerstein (1996) para un análisis del uso que Weber hace del término, y de la cuestión en general.

Capítulo 11

1. Véase Mintz (1978), que escribe en una nota al pie del comienzo: «Agradezco al profesor Wallerstein la oportunidad de expresar mis opiniones y, especialmente, la elección del tema al que me solicitó que dedicara mi conferencia».

2. El miembro de la Comisión que representaba a la antropología era Michel-Rolph Trouillot.

Bibliografía

Amin, Samir. 1999. History conceived as an eternal cycle, *Review*, vol. 22, núm. 3, pp. 291-326.

Aronowitz, Stanley. 1981. A metatheoretical critique of Immanuel Wallerstein's *The Modern World-system, Theory and Society*, núm. 10, julio, pp. 503-520.

Arrighi, Giovanni. 1999. The world according to Andre Gunder Frank, *Review*, vol. 22, núm. 3, pp. 327-354.

Bell, David A. 2002. He wouldn't dare, *London Review of Books*, 9 de mayo, p. 19.

Bourdieu, Pierre. 1975. La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison, *Sociologie et société*, núm. 3 (mayo), pp. 91-118.

Braudel, Fernand. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* París, Armand Colin. [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.]

—. 1966. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Edición revisada y ampliada, 2 vols. París, Armand Colin.

—. 1969a. Histoire et sciences sociales: La longue durée, en Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, pp. 41-83. París, Flammarion. Publicado originalmente en *Annales E.S.C.*, núm. 13 (oct.-dic. de 1958), pp. 725-753. [*Escritos sobre la historia.* Madrid, Alianza, 1991.]

—. 1969b. Unité et diversité des sciences de l'homme, en Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, pp. 85-96. París, Flammarion. Publicado originalmente en *Revue de l'enseignement supérieur*, núm. 1 (1960), pp. 17-22. [*Escritos sobre la historia.* Madrid, Alianza, 1991.]

—. 1969c. Histoire et sociologie, en Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, pp. 97-122. París, Flammarion. Publicado originalmente como el cap. 4 del *Traité de sociologie*, editado por Georges Gurvitch. París, Presses Universitaires de France, 2 vols. (1958-60). [*Escritos sobre la historia.* Madrid, Alianza, 1991.]

—. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* Nueva York, Harper & Row.

—. 1984a. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century.* Vol. 3, *The Perspective of the World.* Nueva York, Harper & Row.

—. 1984b. Une vie pour l'histoire, *Magazin Littéraire*, núm. 212 (noviembre), pp. 18-24.

Brenner, Robert. 1977. The origins of capitalist development: A critique of neo-Smithian Marxism, *New Left Review*, núm. 104 (julio-agosto), pp. 23-92.

Chaunu, Pierre. 1973. *L'Espagne de Charles Quint.* Parte 1. París, S.E.D.E.S. [*La España de Carlos V.* Barcelona, Edicions 62, 1976.]

Darnton, Robert. 1999. History lessons, *Perspectives* (American Historical Association) (septiembre), pp. 2-3.

De Waal, Alex. 2001. The moral solipsism of global ethics inc., *London Review of Books*, núm. 23 (23 de agosto), p. 15.

Diamond, Sigmund. 1992. *Compromised Campus: The Collaboration of Universities with the Intelligence Community, 1945-1955.* Nueva York, Oxford University Press.

Dreifus, Claudia. 2002. Finding rich fodder in nuclear scientists, *The New York Times*, 21 de mayo.

Ekeland, Ivar. 1988. *Mathematics and the Unexpected.* Chicago, University of Chicago Press.

Febvre, Lucien. 1962. Civilisation: Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées, en *Pour une histoire à part entière*, pp. 481-528. París, SEVPEN.

Frank, Andre Gunder. 1990. A theoretical introduction to 5000 years of world system history, *Review*, núm. 13, pp. 155-248.

—. 1999. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age.* Berkeley, University of California Press.

Frijhoff, Willem. 1996. Patterns, en *Universities in Early Modern Europe (1500-1800).* Vol. 2 de *A History of the University in Europe* de H. de Ridder-Symoens (comp.), pp. 43-110. Cambridge, Cambridge University Press.

Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary y Treichler, Paula (comps.). 1992. *Cultural Studies.* Nueva York, Routledge.

Hammerstein, Notker. 1996. Epilogue: The Enlightenment, en *Universities in Early Modern Europe (1500-1800).* Vol. 2 de *A history of the University in Europe* de H. de Ridder-Symoens (comp.), pp. 621-640. Cambridge, Cambridge University Press.

Hechter, Michael. 1975. Reseña de *The Modern World-system*, de Immanuel Wallerstein, *Contemporary Sociology*, vol. 4, núm. 3, pp. 217-222.

Hopkins, Terence K. y Wallerstein, Immanuel. 1967. The comparative study of national societies, *Social Science Information*, núm. 6 (octubre), pp. 25-58.

— (comps.). 1996. *The Age of Transition.* Londres, Zed Press.
Jeanneret, Yves. 1998. *L'affaire Sokal ou la querelle des impostures.* París, Presses Universitaires de France.
Lambropoulos, Vassilis. 1993. *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation.* Princeton, Princeton University Press.
Lane, Frederic. 1976. Economic growth in Wallerstein's social system, *Comparative Studies in Society and History,* núm. 18 (octubre), pp. 577-582.
Lazarsfeld, Paul F. 1949. «The American soldier»: An expository review, *Public Opinion Quarterly,* vol. 13, núm. 3, pp. 377-404.
Lee, Richard. 1992. Readings in the «new science»: A selective annotated bibliography, *Review,* núm. 15 (invierno), pp. 113-171.
—. 1996. Structures of knowledge, en *The Age of Transition* de Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (comps.), pp. 178-206. Londres, Zed Press.
Lingua Franca. 2000. *The Sokal Hoax: The Sham that Shook the Academy.* Lincoln, University of Nebraska Press.
Lyon, Bryce y Lyon, Mary. 1991. *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935).* Bruselas, Académie Royale de Belgique, Commission Royale.
Malowist, Marian. 1964. Les aspects sociaux de la première phase de l'expansion coloniale, *Africana Bulletin,* núm. 1, pp. 11-40.
—. 1966. Le commerce d'or et d'esclaves au Soudan occidental, *Africana Bulletin,* núm. 4, pp. 49-93.
Merton, Robert K. 1957. The bearing of sociological theory on empirical research, en *Social Theory and Social Structure,* Edición revisada y ampliada, Glencoe, IL, Free Press.
Mintz, Sidney. 1978. Was the plantation slave a proletarian?, *Review,* núm. 2 (verano), pp. 81-98.
Moretti, Franco. 2000. Conjectures on world literature, *New Left Review,* 2ª serie, núm. 1 (enero-febrero), pp. 5-24.
Nolte, H. H. 1982. The position of Eastern Europe in the international system in early modern times, *Review,* núm. 6 (verano), pp. 25-84.
Novick, Peter. 1988. *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession.* Cambridge, Cambridge University Press.
Pirenne, Henri. 1931. La tâche de l'historien, *Le Flambeau,* núm. 14, pp. 5-22. Versión en inglés en *Methods in Social Science: A Case Book* de Stuart A. Rice (comp.), pp. 435-445. Chicago, University of Chicago Press.
Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation.* Boston, Beacon Press. [*La gran transformación.* Madrid, Endimión, 1989.]
—. 1967. The economy as instituted process, en *Trade and Market in the Early Empires* de K. Polanyi et al. (comps.), pp. 243-270. Glencoe, IL, Free Press.
—. 1977. Forms of integration and supporting structures, en Karl Polanyi, *The Livelihood of Man,* edición de Harry W. Pearson, pp. 35-43. Nueva York, Academic Press. [*El sustento del hombre.* Barcelona, Mondadori, 1993.]

Pollock, Sheldon. 1993. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and power behind the Raj, en *Orientalism and the Postcolonial Predicament* de C. A. Breckenridge y P. van der Veer (comps.), pp. 76-133. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Porter, Roy. 1996. The scientific revolution and universities, en *Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*. Vol. 2 de *A History of the University in Europe* de H. de Ridder-Symoens (comp.), pp. 531-562. Cambridge, Cambridge University Press.

Prigogine, Ilya. 1997. *The End of Certainty: Time, Chaos and the Laws of Nature.* Nueva York, Free Press. [*El fin de las certidumbres.* Madrid, Taurus, 1996.]

— y Stengers, Isabelle. 1979. *La nouvelle alliance.* París, Gallimard. [*La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia.* Madrid, Alianza, 2004.]

Rüegg, Walter. 1996. Prólogo, en *Universities in Early Modern Europe (1500-1800).* Vol. 2 de *A History of the University in Europe* de H. de Ridder-Symoens (comp.), pp. xix-xxiii. Cambridge, Cambridge University Press.

Sachs, Justice Albie. 1998. Cuarta conferencia en honor de D. T. Lakdawala, en el Institute of Social Sciences, Nehru Memorial Museum and Library Auditorium, Nueva Delhi, 18 de diciembre.

Santos, Boaventura de Sousa. 1992. A discourse on the sciences, *Review,* núm. 15 (invierno), pp. 9-47.

Shapin, Steven. 1994. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England.* Chicago, University of Chicago Press.

Shohat, Ella 2001. Rupture and return: The shaping of a Mizrahi epistemology, *Hagar,* vol. 2, núm. 1, pp. 61-92.

Skocpol, Theda. 1977. Wallerstein's world capitalist system: A theoretical and historical critique, *American Journal of Sociology,* núm. 82 (mayo), pp. 1075-1089.

Snow, C. P. 1965. *The Two Cultures, and a Second Look.* 2ª ed. Cambridge, Cambridge University Press.

Stengers, Isabelle. 1996. *Cosmopolitique I: La guerre des sciences.* París, La Découverte.

Tillich, Paul. 1948. *The Protestant Era.* Chicago, University of Chicago Press.

Truth and Reconciliation Commission (Sudáfrica). 1999. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report.* Ciudad del Cabo, Truth and Reconciliation Commission.

Wallerstein, Immanuel. 1961. *Africa: The Politics of Independence.* Nueva York, Random House.

—. 1964. *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast.* París, Mouton.

—. 1965. *Africa: The Politics of Unity.* Nueva York, Random House.

—. 1966. The decline of the party in single-party African states, en *Political Parties and Political Development* de J. LaPalombara y M. Weiner (comps.), pp. 201-214. Princeton, Princeton University Press.

—. 1967. The comparative study of national societies, *Social Science Information,* núm. 6 (octubre), pp. 25-58.

—. 1968. Frantz Fanon, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, núm. 5, pp. 326-327.
—. 1970. Frantz Fanon: Reason and violence, *Berkeley Journal of Sociology*, núm. 15, pp. 222-231.
—. 1974a. *The Modern World-system.* Vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth Century.* Nueva York, Academic Press. [*El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo* XVI. Madrid, Siglo XXI, 1984.]
—. 1974b. The rise and demise of the world-capitalist system: Concepts for comparative analysis, *Comparative Studies in Society and History*, núm. 16 (septiembre), pp. 387-415. Reproducido en *The Capitalist World-economy*, pp. 1-36. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
—. 1976a. Modernization: Requiescat in pace, en *The Uses and Controversy of Sociology* de L. Coser y O. Larsen (comps.), pp. 131-135. Nueva York, Free Press. Reproducido en *The Capitalist World-economy*, pp. 132-137. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
—. 1976b. Semiperipheral countries and the contemporary world crisis, *Theory and Society*, núm. 3 (invierno), pp. 461-483. Reproducido en *The Capitalist World-economy*, pp. 95-118. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
—. 1978. Civilizations and modes of production: Conflicts and convergences, *Theory and Society*, núm. 5, pp. 1-10. Reproducido en *Politics of the World-economy*, pp. 159-168. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
—. 1979. Fanon and the revolutionary class, en *The Capitalist World-economy*, pp. 250-268. Cambridge, Cambridge University Press.
—. 1986. Societal development, or development of the world-system?, *International Sociology*, núm. 1 (marzo), pp. 1-17. Reproducido en *The Essential Wallerstein*, pp. 112-128. Nueva York, New Press, 2000.
—. 1987. World-systems analysis, en *Social Theory Today* de A. Giddens y J. Turner (comps.), pp. 309-324. Cambridge, Polity Press. Reproducido como Call for a debate about the paradigm, en *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, 2ª ed., pp. 237-256. Filadelfia, Temple University Press, 2001.
—. 1988a. What can one mean by southern culture?, en *The evolution of Southern Culture* de N. M. Bartley (comp.), pp. 1-13. Athens, University of Georgia Press.
—. 1988b. The invention of TimeSpace realities: Towards an understanding of our historical systems, *Geography*, núm. 73 (octubre). Reproducido en *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, 2ª ed., pp. 135-148. Filadelfia, Temple University Press, 2001. [*Impensar las ciencias sociales. Los paradigmas decimonónicos*. México, Siglo XXI, 1998.]
—. 1989. Culture as the ideological battleground of the modern world-system, *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, núm. 21 (agosto), pp. 5-22. Reproducido en *The Essential Wallerstein*, pp. 264-289. Nueva York, New Press, 2000.

—. 1990a. Culture is the world-system: A reply to Boyne, *Theory, Culture, and Society,* núm. 7 (junio), pp. 63-65.
—. 1990b. World-systems analysis: The second phase, *Review,* núm. 13 (primavera), pp. 287-293. Reproducido en *The End of the World as we Know it: Social Science for the Twenty-first Century,* pp. 192-201. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999. [*Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI.* México, Siglo XXI Editores, 2001 (en coedición con el Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades de la UNAM)].
—. 1991a. *Report on an intellectual project: The Fernand Braudel Center, 1976-1991.* Binghamton, NY, Fernand Braudel Center.
—. 1991b. World system versus world-systems: A critique, *Critique of Anthropology,* vol. 11, núm. 2, pp. 189-194.
—. 1993a. The geoculture of development, or the transformation of our geoculture?, *Asian Perspective,* núm. 17 (otoño-invierno), pp. 211-225. Reproducido en *After Liberalism,* pp. 162-175. Nueva York, New Press, 1995.
—. 1993b. The TimeSpace of world-systems analysis: A philosophical essay, *Historical Geography,* vol. 23, núm. 1-2, pp. 5-22.
—. 1994. Peace, stability, and legitimacy, 1990-2025/2050, en *The Fall of Great Powers* de Geir Lundestad (comp.), pp. 331-349. Oslo, Scandinavian University Press. Reproducido en *The Essential Wallerstein,* pp. 435-453. Nueva York, New Press, 2000.
—. 1995a. *After Liberalism.* Nueva York, New Press. [*Después del liberalismo.* México, Siglo XXI, 1996.]
—. 1995b. *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization.* Londres, Verso. [*El Capitalismo histórico.* Madrid, Siglo XXI, 1988.]
—. 1995c. The significance of political sociology, en *Encounter with Erik Allardt* de R. Alapuro et al. (comps.), pp. 27-28. Helsinki, Yliopistopaino.
—. 1995d. What do we bound, and whom, when we bound social research?, *Social Research,* núm. 62 (invierno), pp. 839-856. Reproducido en *The Essential Wallerstein,* pp. 170-184. Nueva York, New Press, 2000.
—. 1996. Social science and contemporary society: The vanishing guarantees of rationality, *International Sociology,* núm. 11 (marzo), pp. 7-26. Reproducido en *The End of the World as we Know it: Social Science for the Twenty-first Century,* pp. 137-156. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
—. 1997a. The national and the universal: Can there be such a thing as world culture?, en *Culture, Globalization, and the World-system* de A. D. King (comp.), pp. 91-105. Minneapolis, University of Minnesota Press.
—. 1997b. The unintended consequences of cold war area studies, en *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years* de N. Chomsky et al. (comps.), pp. 195-231. Nueva York, New Press.
—. 1998a. Pedagogy and scholarship, en *Mentoring, Methods, and Movements: Colloquium in Honor of Terence K. Hopkins by his Former Stu-*

dents de I. Wallerstein (comp.), pp. 47-52. Binghamton, NY, Fernand Braudel Center.

—. 1998b. *Utopistics: or, Historical Choices for the Twenty-first Century.* Nueva York, New Press. [*Utopística o las opciones históricas del siglo XXI.* México, Siglo XXI, 1998.]

—. 1999. The heritage of sociology, the promise of social science, *Current Sociology,* núm. 47 (enero), pp. 1-37. Reproducido en *The End of the World as we Know it: Social Science for the Twenty-first Century,* pp. 220-251. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

—. 2000a. C'était quoi, le tiers-monde?, *Le monde diplomatique* (agosto), pp. 18-19.

—. 2000b. From sociology to historical social science: Prospects and obstacles, *British Journal of Sociology,* núm. 51 (enero-marzo), pp. 25-35.

—. 2000c. Globalization or the age of transition?: A long-term view of the trajectory of the world-system, *International Sociology,* núm. 15 (junio), pp. 249-265. Reproducido en *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World,* pp. 45-68. Nueva York, New Press, 2003.

—. 2001 [1991]. *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms,* 2ª ed. Filadelfia, Temple University Press. [*Impensar las ciencias sociales. Los paradigmas decimonónicos.* México, Siglo XXI, 1998.]

—. 2003. Who are we? Who are the others?, en *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World,* pp. 124-148. Nueva York, New Press.

Wallerstein, Immanuel et al. 1996. *Open the Social Ssciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Reconstruction of the Social Sciences.* Stanford, Stanford University Press. [*Abrir las ciencias sociales.* México, Siglo XXI, 1996.]

Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Nueva York, Oxford University Press.

—. 1968. *Economy and Society.* Nueva York, Bedminster. [*Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.]

Whitehead, Alfred North. 1948. *Science and the Modern World.* Nueva York, Mentor.

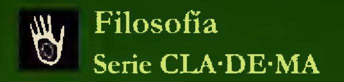
Wulbert, Roland. 1975. Had by the positive integer, *American Sociologist,* núm. 10 (noviembre), p. 243.

Yiftachel, Oren. 2001. Inequalities: Fate or state?, *Hagar,* vol. 2, núm 1, pp. 1-3.

Zolberg, Aristide. 1981. The origins of the modern world-system: A missing link, *World Politics,* núm. 33 (enero), pp. 253-281.

Índice temático

El libro trata sobre las incertidumbres del saber y la línea divisoria epistemológica que separa a la ciencia de la filosofía (o las humanidades). Por esa razón, no tendría sentido incluir en el índice los términos «saber» (cierto o incierto), «ciencia» (o facultad de ciencias) y «filosofía» (o facultad de filosofía o humanidades). Todos los términos que aparecen en el índice son sustantivos. Los adjetivos que acompañan a esos sustantivos o sus variantes se incluyen en la lista junto al sustantivo correspondiente.





Immanuel Wallerstein
Las incertidumbres del saber

Las incertidumbres del saber es la continuación del trabajo que Immanuel Wallerstein realiza desde hace más de una década con el propósito de explicar la crisis del conocimiento en el pensamiento intelectual de hoy. El autor sostiene que las divisiones disciplinares de la Academia nos han atrapado en un paradigma que adopta el supuesto de que el conocimiento es una certeza que nos sirve para explicar el mundo social. Sin embargo, para Wallerstein, tal postura no es la más adecuada, y él ofrece a cambio una nueva concepción de las ciencias sociales cuya metodología abre las puertas a la incertidumbre.

Desde la institucionalización de las ciencias sociales, que crecieron a fines del siglo XIX bajo la sombra del predominio cultural de la ciencia newtoniana, Wallerstein describe el proceso que derivó en una concepción determinista del mundo, central para la ciencia moderna. Alejado de todo cientificismo, y en favor de una idea de la ciencia donde las probabilidades tienen mayor cabida que las certezas, el autor se propone constituir nuevos sistemas a partir de las concepciones de la realidad que ofrecen los parámetros del saber incierto. Sólo así, asegura, se podrán analizar las alternativas históricas que el presente posee.

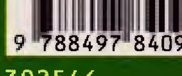
«Immanuel Wallerstein es un historiador muy respetado y, además, un visionario: una inusual combinación que lo convierte en una figura de referencia cuya retórica eficaz, ideas radicales y notable erudición desafían los modelos tradicionales del discurso académico.»

William H. McNeill, *Diplomatic History*

«Wallerstein recurre a su erudición en materia histórica y a sus formidables conocimientos teóricos para arrojar luz sobre el proceso de incesante transformación de nuestra sociedad. Es más, se atreve a pensar en el futuro.»

Frances Fox Piven

Immanuel Wallerstein nació en Nueva York en 1930. Es uno de los científicos sociales más destacados del momento. Es director del Centro Fernand Braudel de la Universidad de Binghamton e investigador superior de la Universidad de Yale. Ha publicado *El futuro de la civilización capitalista*, *Un mundo incierto* y *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas del mundo*, entre otros libros.


ISBN 84-9784-090-9
9 788497 840903
302546